

Université de Montréal

**D'un islam textuel vers un islam contextuel : la traduction du Coran et
la construction de l'image de la femme**

Par

Akila Naïma Dib

Département de linguistique et de traduction
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)
en traductologie

Mars, 2006

© Akila Naïma Dib, 2006



P
25
U54
2006
V.003

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée :

D'un islam textuel vers un islam contextuel : la traduction du Coran et
la construction de l'image de la femme

présentée par :

Akila Naïma Dib

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Hélène Buzelin, Président-rapporteur

Alexis Nuselovici, Directeur de recherche

Gilles Bélanger, Codirecteur de recherche

Judith Lavoie, Membre du jury

Salah Bassalamah, Examineur externe

, Représentant du doyen de la FES

Résumé

Peut-on réformer l'islam ? Peut-on proposer des lectures du Texte qui soient en accord à la fois avec les principes qui le fondent et les nécessités de notre époque ? Peut-on enfin faire des lectures qui soient favorables à la femme musulmane et respectueuses de l'esprit du Texte ? Telles sont les questions que se pose le monde musulman depuis plus d'un siècle. Point de départ de notre recherche, ces grandes questions expliquent la bipolarité qui caractérise notre travail – texte et contexte, original et traductions, tradition et modernité, homme et femme, etc. – et en constitue l'essence.

Répondre à ces questions nous impose de procéder à l'investigation de deux pensées bien distinctes : la pensée réformiste islamique et la pensée traductologique. Empruntant une démarche à la fois inductive et déductive, notre travail commence par l'examen des diverses approches herméneutiques adoptées par les réformistes, en expose les enjeux sociaux, politiques et culturels ainsi que les finalités auxquelles celles-ci aspirent. Il s'attache, ensuite, à explorer le champ traductologique dans le but de dégager les théories ou courants susceptibles de contribuer à l'évolution de la pensée réformiste. L'analyse et la synthèse de ce discours, où réformistes et traductologues livrent leurs points de vue, sert à dégager, dans un premier temps, les principales orientations susceptibles de nourrir notre réflexion et, dans un deuxième temps, le cadre théorique nécessaire à l'examen du Texte et de ses traductions, notamment celui de versets en rapport avec le statut de la femme musulmane.

La démarche d'analyse élaborée à partir de l'ensemble de ces considérations à la fois théoriques et pratiques a permis de faire une critique productive du Texte et de ses traductions. En effet, à chaque fois que le besoin d'étendre le sens du Texte s'est fait sentir, nous avons proposé une interprétation différente de celles fournies par les traductions en nous assurant, bien sûr, qu'elle soit le plus étayée possible. Au-delà du travail analytique qu'elle favorise et de la lumière qu'elle jette sur le Texte et ses traductions, cette recherche ouvre des horizons nouveaux sur la manière de lire le Coran, en même temps qu'elle constitue l'une des réponses possibles au questionnement de départ.

Mots-clés : islam, Coran, original, interprétation, traduction, discours, manipulation, patriarcat, femme, résistance, modernité, tradition.

Abstract

Can we reform Islam? Can we read the Qur'an anew in today's environment while holding to its founding principles? In particular, can we propose a reading of the Qur'an that is respectful of its spirit and also favourable to the Muslim woman? These are the questions that have been raised for more than a century in the Muslim world. They represent the starting point of our research and constitute its substance. They also underlie its bipolarities – text and context, original and translation, tradition and modernity, man and woman, etc.

Answering these questions requires the investigation of two distinct schools of thought: Muslim reformism and Translation Studies. Adopting both an inductive and a deductive reasoning, our research begins with an examination of the various hermeneutical approaches proposed by the Muslim reformists, explains their objectives, and describes the social, political and cultural issues involved. It then considers the field of Translation Studies with the aim of bringing out theories or currents which could contribute to the evolution of reformist thought. Our research combines analysis and synthesis of the debate in which Muslim reformists and Translation theorists present their visions. We thereby, firstly, create a fruitful context for our reflections. Secondly, we identify the most efficient theoretical framework for our examination of the Qur'an and of its translations, especially with regard to verses related to the status of the Muslim woman.

The method of analysis, elaborated from all these theoretical and practical considerations, enabled us to make a productive critique of the Qur'an and of its translations. In cases where we felt a need to broaden the meaning of the Qur'an, we proposed an interpretation that was different from those of the translations, yet thoroughly supported. Beyond the analytical work that this research favours and the light it sheds on the Qur'an and its translations, it points to new horizons in our views of how the Qur'an may be read. It thereby may represent one of the responses to the questions raised here above.

Key words: Islam, Qur'an, original, interpretation, translation, discourse, manipulation, patriarchy, woman, resistance, modernity, tradition.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER - PROBLÉMATIQUE	3
1. 1. État de la question : les enjeux de la modernité	9
1.1.1. Le réformisme endogène	10
1.1.1.1. La pensée de Abdou	11
1.1.1.1.1. Axe critique : le <i>taklîd</i> ou la décadence du monde musulman	13
1.1.1.1.2. Axe épistémologique : la raison prime	17
1.1.1.1.3. Axe herméneutique : une vision pragmatique	21
1.1.1.1.4. Conclusion : une vision pré-moderniste	23
1.1.2. Le réformisme exogène	25
1.1.2.1. La pensée de Mansour Fahmy	26
1.1.2.1.1. Axe critique : la femme, entre voile et réclusion	27
1.1.2.1.2. Axe épistémologique : une archéologie des écrits et des Écritures	33
1.1.2.1.3. Conclusion : la femme entre religion et société	40
1.1.2.2. La pensée de Chahrour	42
1.1.2.2.1. Axe critique : non au monopole des uléma et des jurisconsultes	45
1.1.2.2.2. Axe épistémologique : une approche scientifique du religieux	51
1.1.2.2.3. Axe herméneutique : une lecture moderne et scientifique	53
1.1.2.2.4. Conclusion : non à l'absolutisme politico-religieux	57
CHAPITRE DEUX - OBJET DE LA RECHERCHE	62
CHAPITRE TROIS - CADRE THÉORIQUE	69
3.1. Approche sociologique	71
3.2. Approche « résistante »	76
3.2.1. Résistance à l'ethnocentrisme linguistique	77
3.2.2. Résistance au colonialisme symbolique	82
3.2.3. Résistance à l'androcentrisme linguistique	88
Conclusion	94
CHAPITRE QUATRE - MÉTHODOLOGIE	96
4.1. Corpus	97
4.1.1. Stratégies de sélection du corpus	97
4.1.1.1. Les langues	98
4.1.1.2. La diachronie, une perspective historique	102
4.1.1.3. Le profil des traducteurs	104
4.1.1.4. Le commentaire coranique	108
4.1.2. Critères de sélection des versets	112
4.2. Modèles d'analyse	116

4.3.	Démarche d'analyse	124
CHAPITRE CINQ - ANALYSE SÉMIOTIQUE DES TRADUCTIONS		128
5.1.	Analyse des traductions du verset 34 de la sourate 4	129
	Conclusion partielle	167
5.2.	Analyse des traductions du verset 1 de la sourate 4	168
	Conclusion partielle	182
5.3.	Conclusion générale	183
CHAPITRE SIX - ANALYSE SOCIOHISTORIQUE		193
CONCLUSION		207
BIBLIOGRAPHIE		219

*À la mémoire de mon père qui m'a inculqué les
principes de liberté et a, de son vivant, toujours
respecté mes choix*

*À toutes les femmes qui luttent à travers le monde
pour faire entendre leur voix*

À tous les hommes qui les respectent

L'homme a tout avantage à faire endosser par un Dieu les codes qu'il fabrique : et singulièrement puisqu'il exerce sur la femme une autorité souveraine, il est bon que celle-ci ait été conférée par l'être souverain. Entre autres chez les juifs, les mahométans, les chrétiens, l'homme est le maître par droit divin : la crainte de Dieu étouffera chez l'opprimée toute velléité de révolte.

Simone de Beauvoir

Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle [...].

Karl Marx et Friedrich Engels

Remerciements

Qu'il nous soit permis ici de témoigner de notre vive reconnaissance à toutes les personnes qui nous ont aidée et soutenue pendant le long cheminement de la recherche et de la rédaction de la thèse. Nous pensons particulièrement à M. Alexis Nuselovici (Nous), notre directeur de thèse, qui a été le premier à nous encourager à entreprendre cette recherche, et à M. Gilles Bélanger, notre codirecteur de thèse, qui accepté de nous suivre dans nos pérégrinations. Nous les remercions de l'intérêt qu'ils ont porté à notre travail ainsi que de la confiance qu'ils ont témoignée à notre égard. C'est grâce à leurs conseils et encouragements que nous avons pu mener ce travail doctoral à terme.

Nous tenons également à exprimer notre gratitude à M. Salah Bassalamah qui, à titre de personne-ressource en matière de religion, a relu notre analyse et fait des commentaires fort pertinents. Notre profonde reconnaissance va aussi M. Said Belguidoum, professeur de sociologie à l'université d'Aix-en-Provence, pour ses encouragements répétés qui nous ont permis de garder le cap dans les moments les plus difficiles, lorsque le moral était au plus bas.

Nous voudrions aussi remercier de façon particulière Chantal Barber, notre amie et confidente. Plus que tout autre personne, Chantal connaît notre cheminement et n'a jamais cessé de nous soutenir dans l'aventure qu'a été cette thèse de doctorat.

Enfin, nos remerciements vont à nos enfants pour le soutien inconditionnel qu'ils nous ont accordé, en toute circonstance. Que ce travail, qui a une signification bien plus importante que le simple fait d'en sortir « docteure », soit le témoignage de notre gratitude et de notre profonde affection. À M. El-Hadi Benchergui, qui nous a appuyée et soutenue tout au long de notre parcours, nous adressons aussi nos plus vifs remerciements.

Introduction

L'idée de nous servir des traductions de versets relatifs à la condition de la femme comme outils d'interrogation du Coran est née, d'une part, des réflexions que nous a inspirées notre formation de traductrice et des différences que nous avons pu observer entre l'original et ses traductions et, d'autre part, des débats que ne cesse de susciter la question de la femme musulmane tant en terre d'islam qu'ailleurs dans le monde.

Le travail doctoral que nous avons entrepris est à la fois descriptif, comparatif et analytique dans la mesure où il vise à rendre compte de différentes traductions ou lectures par rapport à un original. Il s'appuie sur un appareil théorique regroupant des ouvrages relevant des théories culturalistes de la traduction, d'autres touchant à l'herméneutique coranique et d'autres encore traitant de l'interprétation de versets en rapport avec le statut de la femme musulmane. Ce travail, nous l'espérons, apportera une pierre à l'édifice traductologique en ce sens qu'il s'inspire des méthodes adoptées pour l'interrogation de la Bible, autre texte de langue sémitique, et des réflexions émanant des réformistes musulmans dans le but de proposer une lecture du Coran éclairée et adaptée à notre temps.

Le chapitre 1, *Problématique*, expose le problème de la traduction des textes sacrés. Nous nous attacherons d'abord à souligner la difficulté que présente un texte sacré, le Coran en l'occurrence, du fait de sa densité sémantique, inhérente à tout texte sacré, ensuite celle que représente le passage d'un contexte historique lointain à celui de notre ère; enfin nous évoquerons certains points de vue sur la manière de lire les textes sacrés. Pour mettre en relief la complexité du problème, à savoir, d'une part, les conséquences que les anciennes lectures impliquent pour les Musulmans en général et pour la femme musulmane en particulier et, d'autre part, les moyens à mettre en œuvre pour les y soustraire, nous exposerons les réflexions de certains intellectuels musulmans en matière d'herméneutique coranique et préciserons les concepts sous-jacents à notre recherche.

Dans le chapitre 2, *Objet de la recherche*, nous présenterons les liens qui existent entre traduction et exégèse coranique, émettrons nos hypothèses quant à l'inévitable et indispensable multiplicité des traductions et exégèses et préciserons la manière dont nous allons nous servir des traductions.

Présentant le *Cadre théorique*, le chapitre 3 exposera les divers courants traversant le champ traductologique et précisera l'orientation de notre recherche.

Dans le chapitre 4, *Méthodologie*, nous énoncerons, dans un premiers temps, les critères ayant guidé notre choix des traductions et de l'exégèse coranique et, dans un deuxième temps, les modèles et la démarche suivant lesquels nous envisageons d'analyser les traductions.

Le chapitre 5, *Analyse sémiotique des traductions*, se veut une double démonstration : démonstration de l'ensemble des conséquences qu'entraînent pour la femme musulmane les écarts intervenus entre le Texte et les traductions, soit parce que ces dernières s'inspirent d'exégèses remontant à des siècles, soit parce qu'elles s'efforcent de désambiguïser coûte que coûte le Texte là où il se veut délibérément ambigu; démonstration de la possibilité de lire le Texte autrement qui repose sur les hypothèses énoncées au chapitre 2, à savoir que ce type de texte peut et doit susciter des lectures aussi variées que ses interrogateurs.

Enfin, dans le chapitre 6, *Analyse sociohistorique*, nous tenterons de démontrer que la traduction, en tant qu'activité discursive, participe à l'ensemble des discours formant le discours social commun, discours empreint plus ou moins profondément d'une vision androcentrique.

CHAPITRE PREMIER - PROBLÉMATIQUE

Il est bien connu que les textes sacrés, y compris le Coran, ont de tout temps représenté une véritable gageure pour les traducteurs. C'est dire que ces textes se caractérisent par une densité sémantique telle qu'ils peuvent donner lieu à une multitude, toujours ouverte, d'interprétations. Il suffit, en effet, d'examiner les traductions pour constater la pluralité des lectures qu'elles proposent. Car si d'un point de vue formel le Coran est un objet fini, composé de 114 *sourates* (chapitres) regroupant chacune un nombre précis de *ayat* (versets), d'un point de vue sémantique, il incarne l'infinitude même. C'est la raison pour laquelle la plupart des traducteurs accompagnent leurs traductions d'une étude introductive sur l'islam, la vie du Prophète, les conditions de la Révélation, les nombreuses interprétations, exégèses ou sens possibles des versets, exposant ainsi les difficultés que leur pose la traduction de ce texte sacré, écrit en arabe, dans leur langue respective.

Mais en dépit des efforts qu'ils déploient et des précautions dont ils s'entourent, tous s'évertuent, quelles que soient leurs compétences, à souligner la densité sémantique et la valeur littéraire du Coran pour exprimer les doutes qui persistent quant à la restitution du message sacré dans son intégralité. Autrement dit, on ne peut traduire sans courir le risque de faire des « dérapages », de réduire ou d'altérer ce message. C'est dire que si le volet stylistique est important, le problème essentiel demeure de nature sémantique.

L'examen des traductions quant à l'objet de notre thèse nous paraît d'autant plus important que la vie privée de la musulmane est régie par des lois qui sont, elles aussi, des traductions du Coran, même si celles-ci sont intralinguales. Par exemple, les différences notables qui caractérisent le mode de vie des musulmanes, selon qu'elles vivent en Tunisie ou en Iran, au Mali, en Iraq, illustrent bien la multitude de lectures que l'on peut faire du Coran, c'est-à-dire d'un même texte.

Et cette multitude de lectures est parfois l'indice du recul que certaines sociétés ont pris par rapport à la *charia*¹, qui est aussi une lecture « juridique » du Coran et de la *Sunna* (recueil

¹ Ici, nous employons le terme *charia*, non au sens de « voie » tel qu'il figure dans le Coran, mais au sens de jurisprudence islamique (*fikh*) telle qu'elle résulte de l'histoire. Selon Al-Ashmawi, il serait plus juste de distinguer entre le terme *charia* qui « renvoie au départ à une "voie", c'est-à-dire à un idéal moral et religieux transcendant et immuable défini par le Coran » et le *fikh* qui « n'est autre que les constructions juridiques élaborées par les hommes pour organiser leur vie en société et qu'ils peuvent donc librement – mieux, qu'ils doivent – modifier et adapter en fonction des besoins du lieu et du moment ». (Muhammad Al-Ashmawy, *L'islamisme contre l'islam*, p. 7). Néanmoins, ce terme

des actes et paroles du prophète Mohammed). Ainsi, certains pays ont fait une nouvelle lecture du Coran dans le but d'adapter, plus ou moins, leurs lois aux nouveaux besoins, tandis que d'autres continuent d'adopter des lois fondées sur une lecture ayant fait l'objet d'une consécration définitive par un certain consensus de savants-juristes musulmans, vers le IV^{ème} siècle de l'hégire².

Pourtant, il va sans dire que, lors de l'élaboration de ces lois islamiques qui régissent jusqu'à ce jour tous les aspects de la vie privée de la femme dans la plupart des pays musulmans, les savants musulmans se sont appuyés sur les contingences sociales et économiques d'un contexte spatiotemporel spécifique pour effectuer les lectures ou interprétations du Coran. Or, le contexte actuel n'étant plus celui d'il y a 10 siècles, la lecture ou la traduction qui s'y effectuera sera, elle aussi, différente de celle de l'époque en question.

étant maintenant utilisé pour désigner notamment l'ensemble des exégèses et des élaborations juridiques, il nous a semblé plus pertinent de l'utiliser dans le sens courant.

² Himmich, citant Schacht, fait remarquer qu'au début du IV^e siècle (900 de l'ère chrétienne) « on en était arrivé à un point où les docteurs [...] sentirent que toutes les questions essentielles avaient été discutées à fond et finalement résolues, et un consensus s'établit graduellement en ce sens qu'à partir de ce moment nul ne pouvait être réputé avoir les qualifications nécessaires pour un raisonnement indépendant en matière juridique, et que toute l'activité future devrait se borner à l'explication, à l'application, et au plus à l'interprétation de la doctrine telle qu'elle avait été arrêtée une fois pour toute ». (Ben Salem Himmich, *De la formation idéologique en islam*, p. 98). Cette consécration se trouve également évoquée par Dero-Jacob, qui signale que « vers 900 se produisit ce que l'on a coutume d'appeler la fermeture de "la porte de l'*idjtihad*". [...] Désormais allait régner la loi de l'argument d'autorité, le *taqlid*, devant lequel la plupart devait s'incliner peureusement pendant des siècles. Ce triomphe du formalisme et de la scolastique marquait un tournant décisif : le *fiqh* était désormais figé et pour longtemps ». (Anne-Claude Dero-Jacob, *Société et institutions traditionnelles de l'islam*, p. 66). Mohamed Charfi nous fournit, pour sa part, les deux événements historiques ayant participé à cette fermeture. Le premier remonte à 846 (après J.-C.) et marque l'anéantissement des *mu'tazilites* qui appartenaient à l'école rationaliste : « Avec l'écrasement des *mu'tazilites*, nous dit-il, c'est l'esprit d'imitation qui l'emportera sur l'esprit de réflexion ». Le deuxième correspond, quant à lui, à la chute de Bagdad aux mains des Tatars, en 1258. L'invasion s'étant soldée par « la mort d'un grand nombre d'uléma et la perte de beaucoup de manuscrits », la réaction des nouveaux uléma a été la suivante : « [P]ensant qu'on ne ferait pas mieux que les prédécesseurs, ayant peur de surcroît que l'islam ne se perde par des interprétations de plus en plus éloignées de son essence, les uléma ont décidé, par une sorte de consensus, "la fermeture de la porte de l'*ijtihad*" [...]. Dès lors, les nouveaux chercheurs ne feront plus que reprendre les ouvrages des anciens en y ajoutant tantôt une précision, tantôt un commentaire timide. Mais dans l'ensemble, ils se borneront à exposer et à commenter presque religieusement les idées de leurs prédécesseurs. De plus, avec le temps, même parmi les auteurs anciens, seuls les plus classiques feront dorénavant autorité. Le phénomène ira d'ailleurs en s'aggravant puisque, au bout d'un certain temps, un des commentateurs d'un ouvrage ancien s'imposera au point que les générations suivantes n'oseront plus le contredire et se contenteront à leur tour d'ajouter quelques justifications ou précisions ». (Mohamed Charfi, *Islam et liberté*, pp. 133-135).

D'où l'existence aujourd'hui de deux courants, deux paradigmes – pour ne citer que les plus importants³ – diamétralement opposés dans le monde musulman : l'un, traditionaliste et littéraliste, porte un regard nostalgique sur le passé et prône le « retour aux sources », réclamant une application à la lettre du Coran et de la *Sunna*⁴ dans le but de reproduire l'organisation sociale, juridique et politique de la *Umma*⁴ (communauté) islamique telle qu'elle se présentait aux premiers siècles de l'islam; l'autre, moderniste, aspire à une réforme profonde de l'islam, selon une relecture des textes fondateurs, en vue d'harmoniser les valeurs véhiculées par ces derniers avec les exigences de la modernité⁵.

Il convient de rappeler que cette relecture réformiste est un objectif qui ne date pas d'aujourd'hui. Les premiers appels dans ce sens remontent à la seconde moitié du 19^e siècle. Déjà, à cette époque, des penseurs et réformateurs musulmans, parmi lesquels nous retiendrons les noms des Égyptiens Rifaah Rafée El Tahtawi (1801-1873), Mohamed Abdouh (1849-1905) et Qacem Amin (1865-1908), ont tenté de secouer la léthargie du monde musulman en plaidant en faveur d'un renouvellement de la pensée musulmane, y compris dans sa vision de la femme. Il s'agissait, entre autres préoccupations, de s'attaquer à un ensemble de lois formant la *charia*, telles que celles régissant la polygamie, plus précisément la polygynie⁶, la répudiation, l'imposition du voile, la réclusion, etc.⁷ Du côté des femmes, il y a eu les Égyptiennes Houda Cha'rawi (1882-1947) et Malak Hafni Nasif (1886-1918), auxquelles emboîteront le pas de nombreuses écrivaines, dont les plus connues aujourd'hui sont Nawâl al-Saadawi et Fatima Mernissi. Tous ces penseurs, femmes et hommes, sont venus remettre en cause les dispositions de la Loi islamique en

³ Il existe, en effet, divers courants dans le monde musulman que William E. Shepard dit former « a spectrum, with extreme forms of secularism at one end and extreme Islamism at the other, and various positions in between ». (William E. Shepard, "Muhammad Said al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, p. 40). Pour une description détaillée de ces courants, voir William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, pp. 307-335.

⁴ Notons en passant que, étymologiquement parlant, ce terme renvoie à « mère » plutôt qu'à « père » que l'on retrouve dans « patrie ».

⁵ Ziad Hafez, « De nouveaux penseurs », *Manière de voir*, pp. 89-91.

⁶ Nous utiliserons au cours de notre étude le terme « polygynie » plutôt que « polygamie », afin d'employer un langage plus propre à traduire la réalité, le premier signifiant, mariage avec « plusieurs femmes » et le second « plusieurs mariages », incluant ainsi la « polygynie » et la « polyandrie », qui signifie, quant à elle, mariage avec « plusieurs hommes ». Dans la mesure où la Loi islamique autorise le mariage d'un homme avec plusieurs femmes, et non pas le contraire, il nous est donc apparu plus pertinent d'utiliser l'expression de « polygynie ». Voir C. Bontems, "Les rêveries utopiques du juge colonial", *Le juge, une figure d'autorité*, p. 537.

⁷ Abderrahim Lamchichi, *Islam, islamisme et modernité*, p. 157.

affirmant qu'elles ne répondaient plus aux nécessités de l'heure et qu'il fallait donc envisager une relecture du Coran plus adaptée aux nouveaux besoins.

Et c'est ce que les musulmans modérés et rationalistes s'efforcent de faire valoir : tous s'accordent pour dire que seule une relecture du Coran, selon le principe de l'*ijthad*, qui signifie littéralement « *fait de se donner de la peine* »⁸, autrement dit de faire un effort de réflexion et de compréhension, permettra au monde musulman de sortir de l'impasse dans laquelle il se trouve. Pour illustrer la notion d'*ijthad*, qui fera l'objet d'une précision ultérieure, nous pourrions évoquer les versets traitant de la polygynie et de l'héritage. À en juger par certaines analyses, ces versets auraient, lors de leur révélation, constitué un progrès considérable par rapport aux us et coutumes de l'Arabie préislamique, étant donné que l'un venait réduire une pratique sociale qui ne connaissait presque pas de limites⁹ et l'autre, faire passer la femme de l'état d'objet à celui de sujet en lui accordant une part d'héritage. Une relecture de ces versets par les musulmans du XXI^e siècle consisterait donc, non pas à s'attacher à la lettre du texte, mais à retenir l'esprit de progrès qui le sous-tend. C'est ce que nous retenons du passage de l'islamologue Fazlur Rahman lorsque celui-ci, très critique aussi à l'égard des savants-juristes musulmans, nous dit que « the real solution lay only in understanding the Qur'anic injunctions strictly in their context and background and trying to extrapolate the principles or values that lay behind the injunctions of the Qur'an »¹⁰. Serait-ce donc ce à quoi renvoie Benjamin, lorsqu'il dit que « toutes les grandes écritures, mais au plus haut point l'Écriture sainte, contiennent entre les lignes leur traduction virtuelle » ?¹¹

Cependant, au-delà des préoccupations des réformistes, qui se situent à un niveau sociopolitique, n'y-a-t-il pas lieu de nous inquiéter, en tant que traductrice, de la dimension reçue comme transcendante dans la parole coranique. Certes, les réformistes préconisent une relecture du texte coranique, mais la problématique demeure entière quant à la manière de procéder pour parvenir à faire du texte coranique un texte des *passé-présent-futur*.¹² Quels moyens donc mettre en œuvre pour réaliser une lecture qui soit à la fois en

⁸ J. Schacht, « Idjihad », *Encyclopédie de l'Islam*, p. 1052 et s.

⁹ Eva Vitray-Meyerovitch (de), *Islam, l'autre visage*, p. 131.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, p. 18.

¹¹ Alexis Nouss et Laurent Lamy, « L'abandon du traducteur », *TTR*, p. 28.

¹² Expression empruntée à Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, p. 211.

accord avec les principes du Texte et les nécessités de notre époque? Voilà une question qui se pose à nous en tant que traductrice et femme musulmane.

La problématique de la lecture ou relecture du Coran en terre d'islam nous est révélée, d'une part, par la crise idéologique que traverse le monde musulman, y compris dans sa vision de la femme et, d'autre part, par les critiques des nombreux intellectuels musulmans.

Le présent chapitre fait état des divers regards portés sur le Coran, sur la place centrale qu'il occupe dans la vie et la pensée des musulmans, en même temps qu'il fournit un éclairage à la fois théologique, sociohistorique et politique mettant en évidence l'obsolescence de l'ancienne lecture et la nécessité d'une relecture. Par ailleurs, il précise notre projet qui est d'entreprendre, dans une perspective traductologique, une analyse des traductions de versets en rapport avec la condition de la femme.

Notre choix d'exposer ces réflexions qui semblent, à première vue, s'éloigner de celle que nous nous proposons d'entreprendre, est motivé par les raisons suivantes : d'abord, l'absence de travaux ou d'analyses menés dans une perspective traductologique nous met dans la nécessité de faire appel à des travaux qui, sans être de cette nature, font ressortir, chacun suivant le domaine auquel il appartient, les phénomènes liés à l'interprétation du Texte. Par ailleurs, comme nous envisageons de soumettre le texte religieux – cet univers où foi, morale, mœurs et législation sont en perpétuelle interaction – à l'analyse traductologique, notre recherche s'inscrit d'emblée dans une perspective bidimensionnelle : la religion en tant que système complexe présenté dans un texte véhiculant une vision du monde et la traductologie en tant que discipline axée sur l'étude à la fois des paramètres linguistiques et extra-linguistiques (sociologiques, historiques, culturels, esthétiques, axiologiques et idéologiques) qui déterminent la production de l'ensemble des textes traduits, y compris celle du texte sacré. Compte tenu des aspects extra-linguistiques et de l'éclairage particulier que nous en fournit chacune de ces réflexions, nous avons jugé pertinent d'utiliser ces dernières comme point de départ de notre analyse. Enfin, par cette démarche nous entendons inscrire notre recherche dans le prolongement d'un courant de pensée réformiste islamique, qui existe depuis plus d'un siècle, en même temps que dans celui d'études antérieures desquelles était absente la dimension traductologique.

1. 1. État de la question : les enjeux de la modernité

Bon nombre de recherches se nourrissent d'un constat de manque ou de malaise, et celle portant sur la condition de la femme musulmane en fait partie, n'en déplaise aux tenants, hommes ou femmes, du discours traditionaliste qui rejettent toute remise en question, sous prétexte que la situation de la musulmane est « normale », sinon « naturelle ». Si tel était le cas, pourquoi alors, depuis le 19^e siècle, la condition de la femme musulmane continue-t-elle de susciter un débat de société en pays d'islam comme ailleurs et d'occuper l'esprit et le temps de bon nombre de penseurs? Certes, les idées évolutionnistes prônées par les réformistes se sont traduites par une dynamisation de la femme dans beaucoup de pays musulmans, mais nombreux sont encore les préjugés dont elle est victime. En effet, si le contexte situationnel actuel nous permet d'observer une musulmane qui, non seulement assume son rôle de mère et d'épouse, mais encore participe à tous les secteurs d'activité et endosse l'ensemble des responsabilités tant d'ordre moral et intellectuel que civil et pénal, la « construction textuelle » que nous en livrent les commentaires coraniques, les recueils de jurisprudence ainsi que les traductions¹³, qui agissent à la manière d'un leitmotiv sur les consciences des musulmans, nous met en présence d'un être subalterne, pour ne pas dire d'un objet. D'où le maintien de sa mise en tutelle dans la plupart des pays musulmans.

Pour mettre en relief les conséquences que les anciennes lectures impliquent pour les musulmans en général et pour la femme en particulier, nous avons, après une investigation de ce monde interprétatif ou réinterprétatif aux contours incertains, retenu certaines réflexions susceptibles de rendre compte au mieux de la complexité du problème. Elles sont l'oeuvre de quelques intellectuels musulmans, dont Mohamed Abdou, au 19^e siècle, et Fahmy Mansour et Mohammed Chahrour, au 20^e siècle. Dès le début, nous avons pris conscience des pièges inhérents à la recherche, et particulièrement dans ce type de domaine où l'ambiguïté des discours – souvent délibérée – tantôt trahit une sorte d'autocensure, tantôt engendre des propos quelque peu contradictoires. Si l'on tient compte du désordre ambiant, des luttes de pouvoir et des risques associés¹⁴, on comprend

¹³ Notre insistance sur le rôle que jouent les traductions en la matière est liée au fait que peu de musulmans maîtrisent la langue arabe écrite. À ce propos Ali Mérad nous apprend qu'« environ 15% seulement des musulmans sont arabophones ». (Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, p. 3).

¹⁴ Voir à ce propos Mohamed Charfi qui expose les diverses mesures répressives (dont la peine de mort) prises à l'encontre des auteurs d'ouvrages allant à contre-courant de la pensée conservatrice. (Mohamed Charfi, *Islam et liberté*, pp. 82-89).

mieux pourquoi certains penseurs ou écrivains restent prudents. Nous avons donc porté notre choix sur ces auteurs en raison de leur vision réformiste¹⁵, de la clarté et de la rigueur de leur discours et de la dimension particulière dans laquelle s'inscrit chacune de leur analyse (religieuse [Abdou], sociologique [Mansour] et scientifique [Chahrour]). Par ailleurs, le fait que l'ensemble de ces trois analystes illustrent à la fois la démarche endogène¹⁶ et la démarche exogène¹⁷ vient témoigner de l'existence d'un débat auquel se trouvent mêlées toutes catégories de penseurs, quelle que soit leur discipline ou leur orientation. C'est pourquoi il nous a paru utile d'examiner avec le plus de rigueur possible la manière particulière dont chacun d'eux expose sa pensée et mène sa critique sur l'impasse dans laquelle se trouve le monde musulman, ainsi que sur les moyens qu'il envisage comme susceptibles de l'en sortir. D'où la répartition de notre synthèse en axes (critique, épistémologique et herméneutique). Telle est donc la méthodologie qui nous semble permettre le mieux de suivre le cheminement de cette pensée réformiste dont les facettes, si multiples soient-elles, concourent au même but.

1.1.1. Le réformisme endogène

Si la plupart des réformistes endogènes ont proposé des réflexions susceptibles de déboucher sur des solutions pour la société musulmane, très peu d'entre eux ont envisagé l'amélioration de la condition de la femme comme un facteur déterminant dans l'évolution du monde musulman. Or, il se trouve que c'est en cela que Abdou s'est illustré en livrant une réflexion dont l'issue a été une remise en question des interprétations traditionnelles jugées jusque-là intouchables et donc immuables. D'où l'importance que représente pour notre recherche sa démarche en la matière.

Pour une meilleure appréciation de la portée des critiques de Abdou à l'égard des interprétations traditionnelles, qui continuent d'avoir force de loi dans la plupart des pays musulmans, il nous a semblé utile de décrire, ne serait-ce que brièvement, le contexte sociohistorique qui les sous-tend. Nous sommes au 19^e siècle, une époque où le

¹⁵ Comme le fait justement remarquer Mohamed Charfi, « c'est en se prononçant contre des institutions archaïques, millénaires, qu'on est véritablement réformiste ». (Mohamed Charfi, "Lire le Coran avec des yeux du XXI^e siècle", *Le Nouvel Observateur*. L'hebdo en ligne, p. 1).

¹⁶ On entend par là une démarche fondée sur des méthodes théologiques propres aux sciences islamiques, celle de Abdou en l'occurrence.

¹⁷ On entend par là une démarche faisant intervenir un ensemble de méthodes scientifiques en rapport avec la pensée moderne, voire laïque.

délabrement progressif de l'empire ottoman engendre, dans le monde musulman, une crise profonde tant au point de vue politique et social qu'au point de vue religieux, à laquelle s'ajoute l'expansion coloniale et le modernisme que celle-ci implique. Résultat : la crise est portée à son paroxysme, et le monde musulman a peine à se ressaisir et à se faire une place dans ce nouvel horizon. Dès lors, la quête du progrès va s'imposer comme une nécessité vitale pour la communauté musulmane qui va tenter, d'une part, de faire l'acquisition des connaissances occidentales et, d'autre part, de réaffirmer sa foi en « relisant » ses Textes et en s'efforçant de mettre cette « relecture » en rapport avec les nouvelles réalités sociales, culturelles, économiques et politiques. C'est la conjonction de ces deux chocs qui aura suscité le sursaut du monde musulman, donnant naissance à divers mouvements, dont le réformisme¹⁸.

1.1.1.1. La pensée de Abdou

Considéré comme l'un des premiers réformistes, Abdou figure également parmi les rares théologiens à s'être intéressé à la condition de la femme et à avoir critiqué l'injustice dont cette dernière fait l'objet en matière de droits, et plus particulièrement la polygynie à laquelle elle est soumise¹⁹. Pour mieux comprendre le cheminement de sa pensée, un survol de son parcours s'impose parce qu'il nous permettra d'établir des liens entre ses expériences et les réflexions qu'il sera amené à engager dans le cadre de son projet de réforme sociale.

Fils d'agriculteur, Abdou intégrera en 1866 l'université al-Azhar²⁰ après avoir suivi des études, en Égypte, dans des établissements coraniques et religieux dont il critiquera plus tard sévèrement les méthodes d'enseignement. Son cheminement spirituel et intellectuel Abdou le doit à deux hommes notamment : le premier, son oncle, le cheikh Darwîch Kadr, l'initiera au mysticisme et suscitera en lui le désir de l'enseignement, tandis que le deuxième, Jamal Eddin al Afghani²¹, ce « maître vénéré », le ramènera « non seulement vers une conception plus rationnelle de la religion, mais encore vers des problèmes

¹⁸ Pour un historique, voir Ali Mérad, *L'islam contemporain*.

¹⁹ Voir à ce propos J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, pp. 175-188 ; Helmut Gätje, *The Qur'an and its Exegesis*, p. 43 et pp. 249-250 ; Yvonne Haddad, "Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform", Ali Rahnama, *Pioneers of Islamic revival*, pp. 57-58.

²⁰ Université égyptienne spécialisée dans l'enseignement théologique.

²¹ Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, pp. XXI-XXIV.

d'intérêt plus immédiats : ceux qui naissent pour l'Orient du fait de ses relations, chaque jour plus étroites, avec l'Occident »²². Encouragé par ce dernier, Abdou commencera à publier des articles et à prononcer des discours destinés à sortir le peuple de son ignorance et à mobiliser les masses face à la présence anglaise. Mais cela n'est guère suffisant, et dès 1877, année d'obtention de son diplôme de fin d'études, Abdou s'engagera dans l'enseignement, une voie qui lui permettra d'aborder des thèmes philosophiques fondés sur l'expérience et la critique historiques²³ et d'introduire des connaissances puisées dans les ouvrages occidentaux²⁴. L'hostilité que suscite son enseignement chez les conservateurs religieux, à laquelle s'ajoute celle provoquée par son activité journalistique dans les milieux conservateurs politiques, lui coûtera en 1879 d'être renvoyé à son village avec interdiction d'en sortir et de s'adresser au public sous quelque forme que ce soit.

Il réapparaîtra en 1880, après sa nomination au poste de rédacteur en chef du *Journal officiel*²⁵. C'est dans le cadre de ses nouvelles fonctions qu'il sera amené à se pencher sur des questions de fond, telles l'éducation, la notion de patrie, l'évolution des peuples, etc., qui ne manqueront pas de susciter en lui le désir de réaliser des réformes. Il s'agit bien de réformes, car « il était persuadé qu'aucun bouleversement extérieur ne pouvait donner des résultats durables s'il n'était pas précédé et préparé par un changement dans les mentalités »²⁶, et c'est en cela qu'il se démarque de son maître, Jamal Eddin al-Afghani, pour lequel seule une révolution est susceptible de mener à des résultats. Par conséquent, il portera une attention particulière à l'éducation morale et religieuse qui, à ses yeux, constitue un préalable à toute amélioration des conditions de vie de la communauté musulmane : tout progrès se fait par étape, et la première est celle d'« élever toute la nation de ses idées et coutumes arriérées vers un stade supérieur »²⁷. C'est ainsi qu'il sera

²² *Ibid.*, p. XXIII.

²³ Travaux de Ibn Khaldoun, homme d'État et historien mort en 1406. Seul auteur arabe à avoir considéré l'histoire comme une véritable science, branche de la philosophie, ayant pour objet l'étude de la société humaine. Dans ses Prolégomènes, il a exposé des idées qui n'ont été reprises que par les encyclopédistes du XVIII^e siècle. *Ibid.*, p. XXVIII.

²⁴ Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. XXVIII.

²⁵ « [L]e *Journal officiel* était non seulement un recueil des décisions du Gouvernement, mais un journal dans la pleine acception du mot; avec des articles de fond reflétant l'opinion d'un parti. Sous la direction du Cheikh Abdou, [...] il devint le porte-parole du parti libéral ». (*Ibid.*, p. XXIX).

²⁶ *Ibid.*, p. XXX.

²⁷ *Ibid.*, p. XXXI.

amené à se pencher sur l'islam, à examiner les relations de celui-ci avec le monde moderne et à faire part de sa réflexion par la publication d'articles.

Or, ses travaux seront de nouveau interrompus par les événements. On est alors en 1881, année qui verra naître un mouvement indépendantiste auquel Abdou se ralliera et dont il deviendra une des personnes les plus influentes. Mais cela lui coûtera 3 années et 3 mois d'exil. C'est à la suite de cette triste expérience qu'il reviendra à sa démarche initiale, c'est-à-dire celle qui consiste à n'envisager la libération que par un projet social donnant priorité à l'éducation morale, religieuse et intellectuelle des musulmans, entreprise qu'il tentera en effet de réaliser dès son retour d'exil en 1888.

Pendant les quinze dernières années de sa vie, au cours desquelles il accèdera à de hautes fonctions – juge auprès des tribunaux indigènes (1897), membre du Conseil législatif (tribunaux religieux) puis grand mufti d'Égypte (1899), poste qu'il occupera jusqu'à sa mort (1905) –, il appliquera toute son énergie à poursuivre son but de réforme. Il publiera également *Rissalat al-Tawhid*²⁸ (1897), l'une de ses œuvres les plus importantes, et entreprendra l'interprétation du Coran, une tâche qu'il ne pourra mener à sa fin. Dans l'ensemble de ses interventions, qu'il s'agisse de l'éducation de la société, de la modernisation de l'infrastructure universitaire (al-Azhar) et de ses programmes, de la réalisation d'une exégèse contemporaine du Coran ou encore de l'établissement de ponts entre Orient et Occident, islam et modernité, il fera preuve d'un tel pragmatisme que certains de ses adeptes lui reprocheront de s'être éloigné des « enseignements fondamentaux ». Pragmatisme, en effet, qui se traduit chez lui par une attitude plus modérée, plus libérale à l'égard de la femme, et que nous examinerons plus loin. Tel est donc l'itinéraire de Abdou.

1.1.1.1.1. Axe critique : le *taklîd* ou la décadence du monde musulman

L'objectif de Abdou étant d'éduquer les musulmans tant sur le plan moral que religieux, sa critique sera essentiellement dirigée contre le *taklîd*²⁹, ce conformisme aveugle qui touche

²⁸ Muhammad 'Abduh, *Risalat al-Tawhid*, le Caire, 1928, annotée par R. Rida. Voir la traduction française : exposé de la religion musulmane, par B. Michel et Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, Geutner, 1925.

²⁹ Acceptation irraisonnée et irréfléchie de l'autorité, soumission aveugle, imitation aveugle, etc. Voir article de N. Calder, " Taklîd ", *Encyclopédie de l'islam*, pp. 148-149.

l'ensemble de la communauté musulmane. C'est ainsi qu'il nous dira avoir élevé sa « voix pour réaliser deux tâches », dont « la première consistait à libérer l'esprit des chaînes de l'imitation »³⁰.

Pour Abdou, la décadence du monde musulman tient à l'attitude imitative qui se trouve ancrée dans l'ensemble des institutions participant au façonnement de l'être humain ou régissant le comportement de celui-ci. Comment libérer un peuple des chaînes de l'imitation si les *uléma*³¹, eux-mêmes, s'adonnent à des pratiques douteuses débordant le cadre de la religion? Comment libérer un peuple du poids d'une tradition souvent mal transmise quand les institutions scolaires s'appliquent à l'entretenir par le recours à des méthodes séculaires et foncièrement mimétiques, et qui ont pour effet d'abrutir l'étudiant plutôt que de l'ennobler? Comment faire progresser une société lorsqu'une institution de l'envergure de l'université al-Azhar, le point de mire de l'ensemble des pays musulmans, relègue au dernier rang des matières telles que les mathématiques, l'astronomie ou la philosophie, entravant de ce fait tout effort de réflexion et de recherche objective? Comment libérer les musulmans de la servilité quand l'institution judiciaire persiste elle-même à appliquer des lois millénaires? Autant de questions qui préoccuperont Abdou sa vie durant et l'amèneront à prendre ses distances par rapport aux traditionalistes rigides, quel que soit leur domaine d'activité.

C'est donc à la suite de ce lourd constat qu'Abdou entreprendra une longue réflexion à l'issue de laquelle il s'attellera à l'énorme tâche d'expliquer, d'argumenter ou d'extraire certains versets et de les commenter pour faire valoir que cette attitude imitative, que l'on pourrait qualifier de « politique de la conservation », n'est point en accord avec l'esprit de l'islam. Selon lui, « l'homme n'avait pas été créé pour se laisser traîner par la bride, mais

³⁰ Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. XL.

³¹ Le terme *uléma* ou *ouléma*, pluriel de '*alim*', désigne les savants, docteurs de la loi musulmane, mais aussi tous les érudits dans le domaine religieux. « Les oulémas ont la double charge d'expliciter aux croyants les différentes subtilités du Coran [...]. En dehors des offices, qui sont déjà si nombreux, les oulémas ont un rôle important puisqu'ils rédigent une partie des lois juridiques qui régissent au quotidien la société musulmane. Tout représentant de la société religieuse est, par principe, un '*alim*', dans le sens où il connaît parfaitement le Coran. Mais la hiérarchie est souvent plus complexe : le '*alim*' peut être un cadî, un juge en droit musulman, un mufti, un dignitaire attaché à une mosquée, fin connaisseur en jurisprudence et spécialisé dans l'assistance aux musulmans, parfois aussi chargé de prêcher le vendredi, un *da'i*, prédicateur musulman, un imam, celui qui dirige la prière des croyants, etc. ». (Malek Chebel, *Dictionnaire amoureux de l'islam*, pp. 455-456).

[qu'] il était dans sa nature de se guider par la science et la connaissance; la science de l'univers et les choses du passé »³²:

L'islam nous détourne d'un attachement exclusif aux choses qui nous viennent de nos pères, il qualifie d'ignorants et de bornés, ceux qui suivent aveuglément les paroles des ancêtres; il nous montre que le fait de nous avoir précédé ne constitue ni une preuve de savoir, ni une supériorité de l'esprit et de l'intelligence; que les ancêtres et leurs descendants sont égaux quant à l'esprit critique et aux facultés naturelles; qu'en plus, les descendants connaissent les événements du passé, qu'il leur est loisible de les méditer et de peser l'utilité de leurs conséquences, toutes choses qui manquaient aux ancêtres³³.

Or, au lieu de soumettre le passé à une analyse objective en vue d'en dégager des enseignements pour le présent et l'avenir, la société musulmane se contente de le reproduire sans s'interroger sur les conséquences heureuses ou malheureuses qu'il peut avoir. Une telle attitude témoigne, à son sens, d'un manque d'esprit critique et d'une absence de volonté, deux caractères étrangers à l'islam. S'appuyant sur le verset selon lequel « celui qui désire la récompense en ce monde, nous la lui donnerons en ce monde »³⁴, il s'efforce de démontrer que si l'islam « prépara, pour l'homme arrivé à sa maturité, l'émancipation de l'esprit, l'indépendance de la raison dans ses recherches », c'est bien un signe qu'il attend de ce dernier « l'épanouissement de ses facultés naturelles, le réveil de sa volonté, son élan sur la voie de l'effort »³⁵:

[...] Dieu ne retire pas sa bienveillance aux peuples tant qu'ils sont animés de cet esprit, Il leur prodigue Ses bienfaits lorsque cet esprit se développe et les en prive lorsqu'il s'affaiblit [...]; alors Dieu change la puissance d'une nation en faiblesse, sa richesse en pauvreté, son bien-être en misère, sa quiétude en trouble, Il la livre à des tyrans justes ou injustes, qui s'emparent d'elle tandis qu'elle est endormie dans la négligence³⁶.

Comme en témoigne cette citation, la décadence du monde musulman n'est, au sens de Abdou, qu'une simple conséquence de l'indolence intellectuelle de ce dernier et de sa soumission, car les vrais musulmans sont censés connaître l'Écriture et savoir que « Dieu

³² Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. 107.

³³ *Ibid.*, p. 108.

³⁴ Verset 145, sourate 3, *ibid.*, p. 119.

³⁵ *Ibid.*, p. 122.

³⁶ *Ibid.*, pp. 119-120.

ne change l'état d'un peuple que quand les individus changent eux-mêmes »³⁷. C'est cette formule coranique qui prendra chez Abdou l'allure d'un « verset-leitmotiv », au moyen duquel il tentera de susciter chez ses coreligionnaires un esprit critique, une volonté d'action et un désir de transformation.

Pour étayer son argument, Abdou fait appel au verset selon lequel « les mécréants ressemblent à [du bétail] auquel on crie et qui entend seulement appel et voix confus. Sourds, muets, aveugles, ils ne raisonnent point »³⁸. L'explication qu'il en donne ci-dessous met en lumière la nature du lien qu'il établit entre religion et raison et fournit avec clarté le rôle fondamental qu'il attribue à cette dernière :

This verse clearly announces that belief in authority, without reason and guidance, is a characteristic of godless. For one becomes a believer only when he grasps his religion with reason, and comprehends it with his soul, so that he becomes fully convinced of it. But he who is trained simply to admit, without the use of reason, and to practice without thinking—even though it be something good—he is not to be called a believer. For the design of faith is not this, that a man should be drilled for the good, as though he were trained for it like an animal; rather, that the reason and soul of the man should be elevated by knowledge and comprehension ... and that he should practice [sic] the good, not only for the reason that he is thoughtlessly imitating his fathers and ancestors. For this reason the Kur'an here calls the unbelievers "deaf, dumb, blind, who have no understanding"³⁹.

Un tel commentaire, où le rejet d'un islam mimétique semble tirer son origine du Coran, est d'autant plus pertinent qu'il vient saper les fondements des traditionalistes selon lesquels il est impératif de se soumettre aux us et coutumes des anciens ainsi qu'à leur lecture sans jamais les remettre en question.

La nécessité pour Abdou de réformer les mentalités sur le plan moral et religieux l'amène donc à remettre en question un ensemble de pratiques sociales et juridiques qui, en raison de leur attachement au *taklîd*, constituent un véritable frein au progrès culturel de la communauté musulmane. C'est ainsi qu'il se penchera sur le statut de la femme, car pour

³⁷ Verset 11, sourate 13, *ibid.*, p. 120.

³⁸ Verset 171, sourate 2 (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 26).

³⁹ Al-Manâr, VII, 442, cité par Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, pp. 131-132.

lui « il n'y a pas moyen d'éduquer une nation dans laquelle la polygamie est répandue »⁴⁰. Autrement dit, tout projet de réforme dans les sociétés musulmanes doit impérativement avoir, entre autres objectifs, l'amélioration du statut de la femme, sans quoi il ne peut aboutir : qui dit réforme sociale, dit restructuration de l'espace familial, celle-ci passant obligatoirement par une réforme de la condition féminine⁴¹. Dans cette optique, il va entreprendre une relecture du Coran et tenter de résoudre les problèmes liés au statut de la femme. D'où son intervention dans trois sujets très sensibles, à savoir l'éducation, le divorce et la polygamie.

1.1.1.1.2. Axe épistémologique : la raison prime

Après avoir condamné le *Taklîd* et son règne stérile, et établi le rôle prépondérant que doit jouer la raison en matière de religion, Abdou entreprend d'exposer son point de vue quant à la manière de procéder pour comprendre la religion. Cette dernière étant, selon lui, formée d'un ensemble de concepts éminemment rationnels, capables non seulement d'être saisis par la raison mais même d'être passés au crible de la logique, il faut donc pour bien la saisir, « la peser dans la balance du jugement rationnel », « la dépouiller de toutes les erreurs que les siècles d'une pratique, souvent mal comprise y ont ajoutées »⁴². Telle est donc la posture épistémologique de Abdou et celle du penseur indien Ameer Ali (1849-1928), selon lequel « the Prophet had consecrated reason as the highest and noblest function of the human intellect. Our schoolmen and their service followers have made its exercise a sin and a crime »⁴³. Abdou ira jusqu'à affirmer que « si la religion peut nous révéler certaines choses qui dépassent notre compréhension, elle ne peut nous enseigner aucune qui soit en contradiction avec la raison »⁴⁴, laissant ainsi deviner une attitude averroïste⁴⁵.

⁴⁰ J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, p. 182.

⁴¹ Voir Yvonne Haddad, "Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform", Ali Rahnama, *Pioneers of Islamic revival*, pp. 43-58.

⁴² Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. XLIII.

⁴³ Ali Ameer, *The spirit of Islam*, p. 184. Cet éloge de la raison par le prophète est également évoqué par Frithjof Schuon selon lequel le prophète aurait même dit que « la première chose créée par Dieu a été l'Intellect ». (Frithjof Schuon, *Comprendre l'islam*, p. 9).

⁴⁴ Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. 7.

⁴⁵ Correctement interprétée, la religion n'est jamais en désaccord avec la philosophie : « Puisque donc cette Révélation est la vérité, et qu'elle appelle à pratiquer l'examen rationnel qui assure la connaissance de la vérité, alors nous, Musulmans, savons de science certaine que l'examen [des

Dès lors, le retour aux sources s'impose et la nécessité et la légitimité du recours au concept d'*ijtihad*⁴⁶ (par opposition à celui de *taklîd*) sont mises en évidence. Mais notons que ce retour aux sources se distingue de celui prôné par les fondamentalistes, en ce sens qu'il vise à réformer les mentalités, les mœurs et le système éducatif en vue d'adapter les structures socioculturelles du monde musulman aux exigences des temps modernes, plutôt que de restaurer la dynamique sociale de la Cité musulmane primitive.

L'objectif de ce retour aux sources va amener Abdou à déployer ses efforts dans une double direction. D'une part, il va s'employer à épurer la religion des fausses traditions, ou pour reprendre son expression, à « élaguer les mauvaises herbes qui s'accumulent autour de cet arbre vivifiant qu'est la religion et risquent de l'étouffer »⁴⁷. D'autre part, il va s'appliquer à rechercher l'essence profonde du Coran et à livrer les données susceptibles d'informer clairement et immédiatement la vie religieuse et la conduite sociale des musulmans.

Du côté tradition, il s'agira pour lui de procéder au dépouillement de l'ensemble des récits. À l'issue de ce dépouillement, il ne retiendra que « ce qui est confirmé par une tradition unanime, véridique »⁴⁸, mais qu'il ne manquera pas de soumettre au jugement rationnel, car « en cas de conflit entre la raison et la tradition [...], c'est à la raison qu'appartient le droit de décider »⁴⁹.

Sa tâche, en ce qui concerne le Coran, sera de dégager les principaux enseignements. En tant que révélation, le Coran, établit la relation du genre humain à Dieu : « Il est Un dans Son essence et dans Ses attributs »⁵⁰. Si l'être humain reçoit le message du *Tawhid*, c'est-

étants] par la démonstration n'entraînera nulle contradiction avec les enseignements apportés par le Texte révélé : car la vérité ne peut être contraire à la vérité, mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur ». (Averroès, *Discours Décisif*, p. 119).

⁴⁶ En tant qu'effort de compréhension des deux sources, à savoir le Coran et la Sunna, l'*ijtihad* « illustre la disponibilité et l'adaptabilité de l'intelligence humaine à toutes les situations possibles » et son adoption « apparaît comme un signe de foi dans les capacités de la Raison, en tant que lumière divine inhérente à la personne humaine ». (Ali Mérad, *La tradition musulmane*, p. 27).

⁴⁷ Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. XLIII.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁹ *Ibid.*, p. XLIX.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

à-dire croit en l'unicité d'Allah, et répond correctement aux attentes du Créateur, c'est parce que Celui-ci l'a pourvu de dispositions naturelles lui permettant de discerner les voies salutaires. C'est donc en tant que don divin que cette connaissance immédiate, ou intuition, justifie la responsabilité de l'espèce humaine devant son Créateur. Dans l'optique du *Tawhid*, les spéculations rationnelles relatives à la connaissance de l'Être divin dans son essence sont pour Abdou inutiles, car « s'occuper de la substance des choses, c'est perdre son temps à employer ses facultés dans un but pour lequel elles ne nous ont pas été données »⁵¹. En tant que livre d'enseignements, le Coran offre un ensemble de règles de conduite ou de principes moraux susceptibles de guider les êtres humains dans leurs actions les uns envers les autres dans le but d'en faire une communauté parfaite en ce qu'elle ordonne l'honorable et proscriit le blâmable : « Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes, vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez en Allah »⁵². Selon Abdou, le fait que l'idée d'ordonner le bien et de défendre le mal est évoquée, dans ce verset, avant celle de la foi en Dieu, dénote l'importance accordée à cette obligation et démontre « qu'elle est la gardienne de la foi et son soutien »⁵³. Dans cette perspective, il appartient à l'être humain de discerner le bien du mal et de peser mûrement ses actions.

Tels sont les principaux enseignements religieux et moraux à retenir du Coran. Plutôt que de s'enfermer dans le débat philosophique lancé par les mo'tazélites, vers le 8^e siècle, sur le rapport entre l'essence et l'existence, débat qui risquerait de le couper de la réalité, Abdou préférera opérer une nette séparation entre l'essence divine et l'existence, qui relève dans une certaine mesure du domaine du libre arbitre : exercer sa raison pour rivaliser en bien, telle est la directive qui incite à la recherche du meilleur, c'est-à-dire à déployer l'effort nécessaire à l'harmonie des relations humaines et à l'équilibre social.

C'est donc au nom de la raison, en laquelle Abdou voit une « servante de la religion »⁵⁴, qu'il se prononce sur le caractère temporel de certains versets : « [L]es versets juridiques

⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

⁵² Verset 110, sourate 3 (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 64).

⁵³ Mohammed Abdou, *Rissalat al-Tawhid*, p. 121.

⁵⁴ J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, p. 17.

sont donnés aux hommes dans leur intérêt, et l'intérêt change suivant les circonstances »⁵⁵. Voilà un jugement qui va permettre à son disciple Rashid Ridha de jeter les fondements d'une théorie novatrice dans la pensée musulmane. Désormais, sera opérée une dichotomie entre deux catégories de versets : les premiers, traitant des *ibadat*, c'est-à-dire des rapports de l'être humain à Dieu, sont régis par des règles absolues et immuables; tandis que les seconds, ayant pour objet les *muamalat*, à savoir l'ensemble des questions liées à la politique, au droit et à la conduite sociale, sont soumis à une discrimination en rapport avec les circonstances.⁵⁶ Mais faisons remarquer, au passage, que si la position de Ridha est intéressante en ce qu'il établit une nette distinction entre ces deux domaines, il reste que sur la question féminine, il « apporte tous les arguments classiques pour justifier le principe de la polygamie »⁵⁷. C'est aussi ce type d'attitude qu'adoptera Kawakibi, un autre disciple de Abdou, dont Ferjani évoquera l'apport au courant réformiste, non sans faire remarquer que « ces idées lumineuses n'ont pas empêché leur auteur de rester attaché à des conceptions traditionnelles qui l'ont amené à défendre des préjugés rétrogrades comme à l'égard de la femme »⁵⁸. À en juger par ces prises de positions passéistes, il apparaît clairement que la problématique féminine est extrêmement épineuse et que seuls des esprits indépendants comme Abdou, dont Jomier nous livre ici les traits saillants, peuvent s'y attaquer :

Cheikh Mohammad Abdoh [Abdou], plus sobre, s'appuie d'abord sur le Coran lui-même, ensuite sur le bon sens, sur une certaine observation directe de la vie et sur ses réflexions personnelles. Il n'aime ni les étalages d'érudition, ni l'appel au témoignage d'autrui. Il semble que, doutant de l'autorité des hommes et ne sentant ni le goût, ni le temps, ni peut-être la préparation voulue pour passer leurs œuvres au crible de la critique, il préfère choisir des sentiers nouveaux. [...] Il marche droit vers son but pratique de réforme, [...] et, lorsqu'il veut déconsidérer son adversaire, il s'arrête aux défauts les plus criants : ruses des casuistes qui révoltent l'honnêteté, dépenses pour les fêtes des confréries avec un argent qui pourrait financer les écoles, accusation d'aller contre le Coran par une vénération outrancière adressée aux Cheikhs, conséquences de la polygamie sur la désunion des familles, visibles dans la vie quotidienne, etc.⁵⁹

⁵⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 200-201. Voir aussi Malcom Kerr, *Islamic reform*, pp. 189-199.

⁵⁷ J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, p. 183.

⁵⁸ Mohammed Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, p. 161.

⁵⁹ J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, pp. 62-63.

1.1.1.1.3. Axe herméneutique : une vision pragmatique

Au terme de cette lecture, deux faits relatifs à l'interprétation sont à retenir de la démarche de Abdou. D'une part, l'établissement du lien entre religion et raison permet à Abdou d'ouvrir une brèche dans le discours traditionaliste, dont la tendance est non seulement de faire revêtir au Coran un sens « absolu », indépendant du temps et du contexte, mais aussi de l'envisager comme un ensemble d'interdits ou de commandements, une sorte de code aux stipulations immuables. L'exercice de la raison qu'il préconise, à savoir l'application du principe d'*ijtihad*, est, de toute évidence, une exhortation propre à frayer la voie aux générations futures : la relecture qu'il nous propose invite à envisager le Coran comme une source d'inspiration toujours renouvelée, une Écriture dans laquelle chaque génération pourrait puiser de nouvelles lumières. D'autre part, le caractère temporel qu'il attribue au contenu de certains versets, distinction qui découle aussi de l'exercice de la raison, permet à Abdou de relire ces derniers suivant les besoins et la situation globale du moment. Plutôt que de s'attarder sur la lettre du texte, sa relecture se fera en fonction du contexte. Autrement dit, elle se fondera sur l'analyse du contexte sociohistorique dans lequel sont apparus les versets et sur l'observation des conditions concrètes et actuelles de la vie des musulmans, ainsi que sur leur comparaison avec les conditions prévalant dans d'autres peuples ou d'autres religions.

Dans le cas de la polygynie, par exemple, Abdou fera remarquer que, en plus de limiter le nombre d'épouses à quatre, le verset en question soumet la polygynie à la condition d'une parfaite égalité de traitement des épouses, ce qui semble en soi irréalisable, notamment sur le plan des sentiments⁶⁰. Par ailleurs, il ne manquera pas de souligner les conséquences néfastes que peut avoir la pratique polygynique autant pour les familles que pour les peuples :

Les difficultés que ce régime matrimonial entraîne empêchent l'éducation des nations qui le pratiquent. Il supprime l'ordre familial, dresse les époux et les enfants comme des ennemis les uns en face des autres, et cette corruption s'étend des individus aux maisons et des maisons à la nation⁶¹.

En effet, compte tenu de l'idée de départ de Abdou, selon laquelle la religion a été « révélée dans l'intérêt et pour le bien des hommes » et du lourd constat qu'il dresse de la

⁶⁰ Helmut Gätje, *The Quran and its Exegesis*, pp. 248-261.

⁶¹ J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, pp. 181-182.

situation, sa conclusion sera de dire : « la monogamie est normale, la polygamie est exceptionnelle »⁶², et l'exception ne s'applique que dans le cas où la femme est stérile.

Voilà un argument qui vient contredire ceux mis en avant par les traditionalistes, selon lesquels la polygynie présenterait des avantages non négligeables : d'abord, elle met à l'abri du divorce la femme âgée, malade ou stérile et permet, en même temps, au mari d'assurer sa descendance avec une deuxième épouse plus jeune ou en meilleure santé; ensuite, elle constitue une solution équitable au problème démographique se posant en temps de guerre (moins d'hommes et plus de femmes); enfin, elle est honnête en comparaison de la monogamie adoptée en Occident puisque celle-ci se traduit par des relations extraconjugales, une hypocrisie et une injustice sociales⁶³.

De ce point de vue, Abdou se démarque nettement des traditionalistes, car si la conception de ces derniers consiste à construire l'espace public à partir de la sphère familiale, celle de Abdou suit un cheminement inverse : c'est la sphère publique avec ses transformations qui doit agir sur la sphère privée en permettant une émancipation des individus qui la composent. D'où justement l'inauguration par Abdou d'une forme de lecture encore inédite dans la mesure où elle cherche à dégager du Texte une vision adaptée au contexte, c'est-à-dire une vision qui tend à concilier islam et modernité, deux idéologies jusque-là jugées incompatibles.

Il va sans dire que la démarche de Abdou en matière d'interprétation s'appuie sur une méthode, qui peut être résumée comme suit : « 1) assimiler les faits de la vie actuelle aux textes du Coran, soit par l'extension du sens, soit par le rapprochement entre faits similaires; 2) considérer le Coran tout entier comme une seule entité solidaire, en sorte qu'on ne saurait avoir foi en une de ses parties et laisser les autres; il en découle que la compréhension d'une partie est fonction de la compréhension du tout; 3) considérer que la çourah [sourate] tout entière constitue la base pour la compréhension des versets qui la composent, et que son sujet constitue la base pour la compréhension de tous les textes qui en font partie; 4) écarter les artifices linguistiques du domaine de l'explication du Coran, et

⁶² *Ibid.*, p. 180. Voir également Helmut Gätje, *The Quran and its Exegesis*, p. 43 et pp. 249-250 ; Selon Ali Mérad, Abdou serait arrivé à la conclusion suivante : « a) L'islam n'est pas la religion de la polygamie ; b) La monogamie est bien la seule institution conforme à la lettre comme à l'esprit de la révélation coranique ». (Ali Mérad, *L'exégèse Coranique* p. 52).

⁶³ Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, p. 122.

ne pas faire de cette explication un champ d'entraînement philologique; 5) refuser de négliger de prendre en considération les événements historiques qui se sont déroulés au cours de la propagande pour l'islam dans l'explication des versets qui ont été envoyés pendant cette période »⁶⁴.

1.1.1.1.4. Conclusion : une vision pré-moderniste

Il s'agit donc bien d'une attitude rationaliste et pragmatique à travers laquelle semble se profiler une vision moderniste. Or, se voulant à contre-courant, la position de Abdou ne peut que provoquer des remous au sein de la communauté musulmane et susciter des réactions hostiles dans les milieux traditionalistes, choses qui se sont en effet produites, mais auxquelles s'ajoute, selon Ferjani, une résistance de la part des puissances coloniales :

Partout les tentatives de réformes ont débouché sur une mainmise coloniale qui s'est appuyée sur les structures archaïques et sur les milieux traditionalistes [...]. Ce faisant, l'Occident qui prétendait et prétend toujours être l'incarnation de la modernité [...] était le plus souvent un allié sûr et inconditionnel des forces de la réaction contre les mouvements modernistes et les forces du progrès⁶⁵.

Il ne nous appartient pas ici d'épiloguer sur ce sujet. Toutefois, il est important de souligner que si Abdou semble s'être servi de la raison comme levier – dans une perspective quelque peu politique – pour sensibiliser la société égyptienne anesthésiée par le *taklîd* et faire en sorte qu'elle réagisse à la double domination (Empire ottoman et contrôle britannique) et aussi pour récupérer une jeunesse de plus en plus tournée vers les valeurs occidentales (esprit critique, rationalité et libre recherche hors des cadres immuables de la tradition), il n'en a pas moins livré une réflexion féconde qui aura marqué un tournant dans l'histoire des musulmans en général, et dans celle des femmes en particulier. Même si les réformes qu'il a proposées ne touchent pas au statut de la femme dans son ensemble, elles ont néanmoins le mérite d'avoir esquissé, à partir du texte coranique, une réflexion sur la condition de la femme, un sujet sur lequel le monde musulman n'a guère eu à s'interroger

⁶⁴ M. al-Bahey, *Al-fikr al-islâmi*, p. 143, cité par Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et Renaissance nationale. L'Égypte moderne*, p. 385.

⁶⁵ Mohammed Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, p. 157.

pendant treize siècles. C'est donc à ce titre que Abdou est perçu dans les milieux féministes comme la figure de proue des réformistes.

En effet, l'idée du retour aux sources qu'il préconise va germer et donner lieu à des ramifications qui, en dépit de leur éloignement, convergent vers un même point, à savoir l'émancipation de la femme.

D'un côté, nous sommes témoins de l'émergence d'une pensée d'inspiration religieuse qui, dans un élan apologétique, s'efforcera de démontrer que la religion est favorable au progrès et donc à l'émancipation de la femme. Par exemple, dès 1898, l'indien Mumtaz Ali publiera *huqûqi Niswân*⁶⁶ (*Les droits des femmes*), un véritable plaidoyer pour l'égalité sociale des sexes, qui sera suivi, en 1899 et en 1901, de *Tahrir al-Mar'a* (*The Liberation of Women*) et de *al-Mar'a al-jadida* (*The New Woman*) de l'Égyptien Qasim Amin⁶⁷. Ce dernier, ne manquant point de dénoncer le triple enfermement dont fait l'objet la femme – claustration (premier enfermement), voile (deuxième enfermement), analphabétisme (troisième enfermement) – prônera, entre autres, l'abolition de la polygynie et l'instauration du divorce judiciaire pour mettre fin à l'arbitraire de la répudiation unilatérale de la femme par l'homme. Au Maghreb, en revanche, il faudra attendre les années 30 avant de voir ces idées gagner du terrain et donner naissance au premier ouvrage en la matière, celui du Tunisien Tahar El Haddad, intitulé *Imra'atunâ Fî ach-charî'atî wal mujtama'* (*Notre femme dans la charia et dans la société*)⁶⁸. Les critiques de ces auteurs, dirigées pour la plupart contre « les hommes de religion » que l'on tient responsables de l'obscurantisme et de la décadence, s'appuient en général sur les traditions dites « authentiques » pour livrer une lecture coranique favorable à la femme. En ce sens, leurs démarches s'inscrivent dans le prolongement de celle de Abdou.

D'un autre côté, nous assisterons à la naissance d'une pensée nouvelle en ce sens qu'elle se réclame de la rigueur scientifique et se propose d'entreprendre un retour aux sources

⁶⁶ Voir présentation de ses idées dans Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, p. 72 et suite.

⁶⁷ Ces deux ouvrages ont été traduits par Samiha Sidhom Perterson et regroupés en un seul sous le titre de *The Liberation of Women, The New Woman*.

⁶⁸ T. El Haddad remet en cause les dispositions de la Loi islamique dont il fait ressortir le caractère caduc par rapport aux exigences des temps modernes et préconise une adaptation de l'islam par le recours à l'*idjtihad*.

dans le but de soumettre celles-ci, notamment la tradition dont l'authenticité est établie, à un véritable examen critique. La plupart des penseurs, dont nous nous proposons d'examiner maintenant les approches, souscrivent à la science sociale et sont donc issus de systèmes d'éducation modernes, sinon laïques.

1.1.2. Le réformisme exogène

En effet, si la première vague des réformistes a le mérite d'avoir miné la tradition de l'intérieur, il reste qu'elle envisage la tradition dite « authentique » à la fois comme le modèle à suivre et l'instrument explicatif de l'Écriture, ce qui est en soi limitatif et risque d'aboutir à une attitude quelque peu dogmatique. Pour la deuxième vague, c'est la science sociale, envisagée comme vecteur de vérité, qui doit en revanche présider à la lecture ou la relecture des textes religieux. Il s'agit donc pour ces réformistes, que l'on qualifie d'exogènes, de sortir des sentiers battus en intégrant dans leur grille de lecture des connaissances puisées dans divers domaines scientifiques. Ce type d'approche, qui peut de prime abord être perçue comme une rupture paradigmatique, n'est en fait que l'aboutissement logique de la démarche critique entreprise par leurs prédécesseurs, les réformistes endogènes. Autrement dit, la deuxième vague des réformistes se donne pour mission d'assurer, au moyen de nouvelles méthodes, la continuité du processus d'interrogation déjà engagé au 19^e siècle.

Pour certains, il s'agira de soumettre la tradition dite « authentique » à un examen critique en vue d'en connaître les tenants et les aboutissants ; pour d'autres il sera question d'analyser le message coranique dans le but de proposer une nouvelle interprétation, les deux s'appuyant sur les méthodes offertes par les sciences modernes (histoire, anthropologie, sociologie, linguistique, etc.). Ce qui ressort en général de ces critiques, c'est un jugement plus objectif et une pensée plus libre qui semblent être le résultat d'une distanciation par rapport à l'objet de l'étude, distanciation que seule une transgression des barrières dogmatiques a rendue possible. Et c'est la raison pour laquelle nous nous proposons d'examiner dans l'ordre chronologique de leur parution les ouvrages suivants : *La condition de la femme dans l'islam* de Mansour Fahmy, *Le livre et le Coran (al-Kitab wal-Qur'an)* et *Études islamiques contemporaines sur l'État et la société (dirasat islamiya mu'asira fi ad-dawla wa al-mujtama')* de Mohammed Chahrour.

1.1.2.1. La pensée de Mansour Fahmy

C'est en 1913 que l'Égyptien Mansour Fahmy soutient, à la Sorbonne, sa thèse de doctorat intitulée *La condition de la femme dans l'islam*. On est alors à une époque où la jeunesse musulmane, héritière des idées de la *nahda* (renaissance) de la fin du 19^e siècle, se fait le chantre passionné de la modernité en soutenant avec force qu'un islam davantage « dépolvésiéré » allait pouvoir s'y adapter. Et l'élément discriminant entre les forces progressistes et les forces conservatrices sera encore, en ce début de siècle, la condition de la femme. En effet, on verra non seulement le mouvement moderniste gagner du terrain mais aussi accueillir en son sein des femmes, et le thème de ralliement est bien entendu le féminisme. C'est cette mobilisation autour de la question de la femme et de son émancipation qui, sans doute, fait dire à Fahmy, non sans optimisme, que « l'évolution inéluctable prépare l'émancipation des opprimés, et bientôt la figure anémiée de la femme musulmane reprendra un aspect de santé et de vie, lorsque les efforts de la jeunesse amie du progrès auront réussi à assainir la société et les mœurs »⁶⁹.

Or, l'assainissement de la société et de ses mœurs, pour le sociologue qu'est Fahmy, ne peut être envisagé sans qu'une étude historique et critique ait été menée sur la société musulmane du siècle de l'Hégire, car c'est là que se sont forgés et ont pris racine les hadiths et les conceptions sur la femme.

C'est donc dans le cadre d'une recherche universitaire que Fahmy aura le loisir d'examiner en profondeur les textes, les traditions, les dogmes et les idées en rapport avec le traitement de la femme musulmane, en y appliquant les méthodes du rationalisme critique. D'entrée de jeu, il donne le ton de son ouvrage :

La présente étude est pour nous l'occasion de signaler les influences heureuses qui ont agi sur notre éducation scientifique : né musulman, ayant passé notre jeunesse au milieu des musulmans, puis venu à Paris et y ayant acquis, sous la direction de notre éminent maître, M. le professeur Lévy-Bruhl, les méthodes nécessaires aux recherches exactes, nous avons entrepris notre travail avec l'unique souci d'atteindre la vérité⁷⁰.

⁶⁹ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 166.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 20.

1.1.2.1.1. Axe critique : la femme, entre voile et réclusion

Ici, c'est plus la tradition dite « authentique » dont se réclame le réformisme endogène pour mettre en avant la thèse selon laquelle l'islam aurait représenté un facteur de progrès pour la femme que Fahmy soumet à l'analyse et à la critique. En effet, si le constat que l'auteur établit de la condition de la femme est similaire à celui des premiers réformistes sur de nombreux points, à savoir la réclusion, la servitude, l'inégalité des droits, etc., les causes qu'il retient pour expliquer ces phénomènes sont, en revanche, bien différentes. Parfois les thèses qu'il avance sont fort éloignées de celles « des musulmans qui conservent pour les traditions un respect religieux »⁷¹. Elles s'articulent notamment autour de deux systèmes intimement liés : la dégradation de la condition de la femme musulmane découlerait de l'interaction du mahométisme et de l'islamisme, le premier désignant la doctrine de Mahomet dans sa pureté primitive et le deuxième, l'ensemble des institutions de diverses origines qui ont pris avec le temps l'autorité de lois sacrées.

Pour établir le lien entre ces deux facteurs, Fahmy se propose d'examiner, dans un premier temps, la manière dont s'est conduit le prophète à la fois dans la société et dans ses ménages. Dans cette perspective, il s'agira pour lui de réunir les faits et dires de Mahomet susceptibles d'éclairer la personnalité et la conduite de celui-ci pour les mettre par la suite en rapport avec l'évolution qu'a connue l'islamisme.

Ainsi, contrairement à la majorité des musulmans qui considèrent les actes du Prophète comme marqués du sceau divin, y compris sa conduite à l'égard des femmes, Fahmy envisage celui-ci sous un aspect tout différent : « Pourtant, bien qu'il fut le législateur qui devait se soumettre à ce qu'il souhaitait appliquer aux autres, Mahomet avait son faible et s'est accordé certains privilèges »⁷². On sera, en effet, à même de découvrir un Mahomet ne montrant aucune hésitation à profiter de son statut de prophète et, ce faisant, à se dispenser des obligations auxquelles sont soumis tous les musulmans, sous prétexte de « permissions divines » :

Le prophète a limité la polygamie, mais a dépassé pour son propre compte les bornes qu'il avait posées pour les autres : tandis que le reste des fidèles ne pouvait prendre plus de quatre femmes, Mahomet s'autorisa à en

⁷¹ *Ibid.*, p. 20.

⁷² *Ibid.*, p. 37.

épouser davantage.⁷³ De même, il exigea, pour qu'un mariage fut valable, une dot et des témoins ; mais pour son propre mariage il se dispensa de dot et de témoins [...]⁷⁴ .

Il en va de même pour le traitement équitable des épouses que Mahomet préconise aux maris polygames, mais qu'il se passera d'appliquer à l'égard de ses propres épouses. Dans le Coran, nous dit Fahmy, Mahomet posera le principe suivant en sa faveur : « Tu fais attendre qui tu veux d'entre elles, et tu héberges chez toi qui tu veux. Puis il ne t'est fait aucun grief si tu invites chez toi l'une de celles que tu avais écartées »⁷⁵ .

La latitude qu'il s'accorde dans le cadre de ses rapports conjugaux est, selon l'auteur, d'autant plus manifeste lorsque l'on examine la relation privilégiée qu'il entretient avec l'une de ses épouses, Aïcha. Il est vrai que la tradition en fait état, mais non sans tenter de la justifier. Or, pour l'auteur, qui se veut objectif, « Mahomet légifère pour tous et fait exception pour lui-même »⁷⁶ , car la forte inclination qu'il témoigne pour Aïcha et le traitement de faveur qu'il lui réserve viennent non seulement contrevenir aux règles d'équité qu'il a lui-même promulguées, mais entraînent également des conséquences pour ses autres femmes : d'une part, la préférence que témoigne le Prophète pour Aïcha suscitera des jalousies entre les différentes épouses qui engendreront des disputes continues au sein de ce ménage multiple ; d'autre part, l'amour qu'il lui porte se traduira chez lui par une possessivité excessive, dont les conséquences, ainsi que le souligne Fahmy, rejailliront sur l'ensemble de ses épouses :

⁷³ Selon Maxime Rodinson, le nombre de femmes que le Prophète aurait épousées varie entre neuf et quatorze : « ses penchants érotiques [ceux du Prophète], longtemps contenus [25 ans de monogamie avec Khadidja], devaient lui faire contracter concurremment une dizaine de mariages. Cela n'alla pas sans jalousies, intrigues et parfois scandales avec d'opportunes interventions d'Allah ». (Maxime Rodinson, *Encyclopaedia Universalis*, p. 662). D'après Cyril Glassé, le Prophète aurait eu onze épouses. (Cyril Glassé, *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, pp. 113-114). Dans *Le Robert dictionnaire universel des noms propres*, on fait état de quatorze épouses, « outre Khadidja, sa première femme » (p. 1950). Seule Denise Masson fait mention de quatre épouses : « [A]près la mort de sa première femme, Khadidja, il [le Prophète] pratiqua la polygamie, limitant le nombre de ses épouses à quatre, comme l'impose le Coran [...] ». (Denise Masson, *Le Coran*, p. XXXIII).

⁷⁴ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 39. Voir également Anwar Hekmat qui n'hésite pas non plus à qualifier cette attitude du Prophète de « double standard ». (Anwar Hekmat, *Women and the Koran*, pp. 33-37).

⁷⁵ Verset 51, sourate 33 (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 425).

⁷⁶ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 37.

La jalousie de Mahomet alla jusqu'à interdire à ses femmes [...] de se remarier après lui. Cet ordre sévère fut dicté par le ciel à l'occasion du désir que manifesta un certain Talha ibn Abdallah d'épouser Aïcha après la mort du prophète. Le ciel fut formel à cet égard, et les jeunes femmes de Mahomet, après sa mort, durent se résigner à vivre de longues années comme religieuses⁷⁷.

Aussi, pour le critique qu'est l'auteur, le prophète est-il un homme qui ressemble aux autres, ni plus ni moins : les privilèges qu'il s'est accordés par rapport au reste des musulmans, auxquels s'ajoutent le favoritisme et la jalousie dont il a fait preuve dans son ménage, en constituent la preuve.

Après avoir brossé ce portrait de la vie privée du prophète, qui aura « des répercussions dans le domaine du droit et le domaine des mœurs »⁷⁸, Fahmy se propose d'examiner certains des propos que celui-ci aurait tenus sur la femme, mais en les considérant comme des indices susceptibles de refléter la multiplicité des images conceptuelles que l'on se faisait de la femme à l'époque :

Les jugements sur les femmes que la tradition attribue au Prophète sont les uns favorables, les autres défavorables ; à eux tous ils reflètent les opinions qui eurent cours dans les différents milieux musulmans aux deux premiers siècles de l'Hégire⁷⁹.

Parmi les propos hostiles, l'auteur retiendra ceux ayant eu le plus de conséquences pour la femme. Par exemple, nous dit-il, un jour qu'une femme était venue se plaindre d'avoir été giflée par son mari, non seulement le Prophète refusa d'appliquer la loi du talion qu'il avait pour habitude d'utiliser entre les hommes, mais il eut aussi l'inspiration divine d'édicter, à la suite de cet incident, la fameuse sentence coranique selon laquelle « les hommes prévalent [...] sur les femmes »⁸⁰, et cela en dépit du fait « qu'il s'indignait de voir les maris frapper

⁷⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 55. Il importe de faire remarquer ici deux choses : d'une part, que la traduction du verset proposée par l'auteur est non pas sa traduction de l'original mais celle de l'interprétation fournie par Tabari de l'original, dont il donne les références (Tabari, *Tafsir*, t. V, pp. 35-36); d'autre part, que le choix de l'auteur d'utiliser l'interprétation de Tabari, plutôt que celle d'un autre exégète ou de proposer sa propre interprétation, va dans le sens de son argumentation, qui est de démontrer que l'attitude du Prophète n'est pas aussi impartiale qu'on voudrait le faire croire, ce qui diffère des objectifs que nous nous sommes fixés dans le cadre de notre thèse.

leurs femmes »⁸¹. L'important pour Fahmy, c'est que « ce jugement du Coran⁸² n'a point cessé de rester vivant dans la bouche des croyants et les hommes s'en font forts pour fonder sur l'autorité divine leur prééminence »⁸³. À cette partialité contre les femmes, s'ajoute la méfiance que le Prophète entretient à leur égard. « Jusque dans la vie journalière, Mahomet, nous dit l'auteur, considère la femme comme un être redoutable »⁸⁴. D'où sa double recommandation à l'homme : « ne point rester seul auprès d'une femme et [...] ne la voir qu'en présence d'un tiers à qui elle soit apparentée » ; ne point laisser sa femme sortir seule.⁸⁵ C'est en raison des préjugés que véhiculent ces récits que Fahmy établit un lien entre la pensée du Prophète et la formule de Tertullien : « Femme, tu es la porte du démon ! »⁸⁶, se refusant ainsi à envisager le Prophète comme le libérateur incontesté de la femme.

Quant aux propos favorables que le Prophète aurait eus à l'égard de la femme, ils consistent, de manière générale, soit à recommander une vénération pour la mère, soit à exalter l'épouse honnête, soit encore à préconiser le respect de celle-ci ou sa prise en charge matérielle. On peut donc, compte tenu des propos qu'on attribue au Prophète, voir que celui-ci pouvait, suivant les circonstances et les mœurs en cours, soit témoigner d'une partialité en faveur des hommes, soit montrer de la bienveillance envers les femmes. Et la preuve irréfutable qu'il pouvait être attentif aux femmes et à leurs doléances nous est fournie par le fait que Dieu, dont la parole était de coutume exclusivement réservée aux hommes, se mit à s'adresser aux femmes dès lors que Oum Salamah, l'une des épouses du Prophète, demanda à son mari de l'éclairer sur les raisons pour lesquelles le Coran ne faisait jamais mention des femmes⁸⁷. C'est à la suite de cette remarque, que « l'apôtre prit

⁸¹ *Ibid.*, p. 59. Ici l'auteur s'appuie sur Ibn Saad selon lequel le Prophète aurait prononcé les paroles suivantes : « Comment [...] n'a-t-on pas honte de frapper sa femme comme on frapperait un esclave, et puis de l'embrasser ! ». (Ibn Saad, *Tabaquat*, p. 138).

⁸² Il y a lieu de noter ici qu'il aurait été plus pertinent de parler d'« interprétation du Coran » plutôt que de « jugement du Coran ».

⁸³ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 55.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 56. Remarquons, cependant, que l'auteur emploie les mots « anecdote » et « légende » pour désigner l'ensemble des propos attribués au Prophète.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 59-60. L'auteur cite ici Ibn Saad, *Housn al-Oussoua*, p. 117.

au sérieux », nous dit Fahmy, que « dans les révélations ultérieures, Dieu s'adressa "aux musulmans et aux musulmanes", "aux croyants et aux croyantes" »⁸⁸.

Les diverses opinions du Prophète à l'égard de la femme ayant été exposées, l'auteur entreprend d'examiner les principales raisons à l'origine de la dégradation de la situation de celle-ci et de voir l'étendue du rôle de Mahomet en la matière. Dans cette optique, il s'agit pour Fahmy de voir dans quelle mesure les versets sur lesquels s'est fondée la doctrine de la réclusion et du voile, principales causes de la décadence de la condition de la femme, sont symptomatiques des phénomènes de classe. C'est ainsi qu'il porte son analyse sur les contextes ayant donné lieu à ces versets et sur ceux ayant favorisé leur généralisation auprès des hautes classes musulmanes. Prenant comme point de départ le verset 53 de la sourate 33⁸⁹, sur lequel s'appuient les traditionalistes pour défendre le principe du confinement, Fahmy entreprend d'expliquer pourquoi l'application d'une telle sentence à l'ensemble des musulmanes constitue un exemple de déviation par rapport aux sources scripturaires. Pour l'auteur, qui examine le verset du point de vue du sens et du contexte, les choses sont on ne peut plus claires : d'une part, l'injonction faite ici aux hommes consiste, de manière formelle, à interdire à ces derniers de s'adresser aux femmes du Prophète, et uniquement à elles, sans la présence d'un écran (un rideau); d'autre part, ce verset étant descendu, comme en atteste la tradition, le jour du mariage du Prophète avec Zaïnab, donc dans le domicile nuptial, il ne peut concerner que les épouses du Prophète : il s'agissait bel et bien « pour Mahomet de limiter la liberté de ses propres femmes et d'elles seules, de sorte que cette prescription faisait partie du code exceptionnel constitué au bénéfice exclusif de l'apôtre »⁹⁰. Puisque tel est le cas, pourquoi cette sentence coranique a-t-elle alors fait l'objet d'une généralisation ? Pour l'auteur, « l'unique explication possible,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 60. Ici aussi, l'auteur cite Ibn Saad, *Housn al-Oussoua*, p. 117.

⁸⁹ « Ô vous qui croyez! N'entrez pas dans la demeure du Prophète, à moins qu'invitation ne vous soit faite à un repas, sans être là à attendre sa cuisson. Mais lorsqu'on vous appelle alors entrez. Puis quand vous aurez mangé, dispersez-vous, sans chercher à vous rendre familiers pour causer. Cela faisait de la peine au Prophète, mais il se gênait de vous (congédié), alors qu'Allah ne se gêne pas de la vérité. *Et si vous leur demandez [à ses femmes] quelque objet, demandez-le leur derrière un rideau : c'est plus pur pour vos cœurs et pour leurs cœurs; vous ne devez pas faire de la peine au Messenger d'Allah, ni jamais vous marier avec ses épouses après lui; ce serait, auprès d'Allah, un énorme péché* ». (C'est nous qui soulignons). (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 425).

⁹⁰ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 68. Voir aussi l'analyse menée par Fatima Mernissi sur la question, dans la partie intitulée " Le Hijab, le voile " (pp. 109-129), *Le harem politique*.

c'est que des causes d'ordre social ont contribué à motiver cette prohibition »⁹¹, à laquelle on peut ajouter l'influence exercée par l'exemple personnel du Prophète :

L'esprit d'imitation qui animait les sectateurs zélés du Coran les a poussés à suivre en tout l'exemple du prophète, dont les actes étaient considérés comme marqués de l'empreinte divine, et la conduite de Mahomet à l'égard de ses femmes a servi de modèle aux générations postérieures⁹².

Quant au verset 59 de la sourate 33⁹³, en rapport avec le port du voile, qui vise, quant à lui, aussi bien les femmes et les filles du Prophète que celles des croyants, sa révélation, constate Fahmy, avait surtout pour but de distinguer les femmes riches et libres des esclaves ou des femmes de classes inférieures de sorte que les premières soient plus respectées par la gent masculine aux mœurs dissolues. « Toutes les traditions, nous dit-il, sont d'accord sur ce point »⁹⁴. À preuve, l'interdiction par le Khalife Omar aux esclaves de se vêtir comme les femmes libres, « confirma hautement le principe déjà inclus dans la prescription coranique et le rendit efficace, en sorte que, dès lors, les femmes se distinguèrent rigoureusement en deux catégories, femmes libres et esclaves »⁹⁵.

Or, c'est précisément en raison de cette distinction, qui relève plus des phénomènes de classe que du religieux, que l'activité sociale de la musulmane se paralysa et que son rôle se limita à la famille : « Ce rôle fut exagéré à un tel point qu'on lit chez certains moralistes musulmans [...] que la maison devait être l'unique occupation de la femme. Elle devait s'y enfermer »⁹⁶.

⁹¹ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 66.

⁹² *Ibid.*, p. 20.

⁹³ « Ô Prophète! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, de ramener sur elles leurs voiles : *elles en seront plus vite reconnues et éviteront d'être offensées* ». (C'est nous qui soulignons). (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 426). John Esposito, pour sa part, mettant cette sentence en parallèle avec celle adressée aux hommes : « Dis aux croyants de baisser leurs regards [...] », envisage les deux comme invitant les femmes et les hommes à la modestie. C'est pourquoi il ne manquera pas de faire remarquer que « the Quran does not stipulate veiling or seclusion. On the contrary, it tends to emphasize the participation and religious responsibility of both men and women in society ». (John Esposito, *Islam. The Straight Path*, p. 99).

⁹⁴ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 69.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 29.

La nécessité pour Fahmy de démontrer que le phénomène de la réclusion, avec toutes les conséquences qu'il implique, n'a pas été seulement provoqué par le facteur religieux, mais qu'il est aussi le résultat des mœurs et de la distinction des classes, l'amène à entreprendre une analyse sociohistorique pour y puiser des indices susceptibles de mettre en lumière le lien étroit qui existe entre le statut de la femme et l'état de la société :

Il faut observer la vie sociale présente du monde musulman et il faut aussi jeter un regard sur le passé. Il faut y démêler les époques différentes, les différents milieux et les classes différentes. Et l'on verra surgir une série de physionomies et de types sociaux modelés par la diversité des époques, des milieux et des classes⁹⁷ .

1.1.2.1.2. Axe épistémologique : une archéologie des écrits et des Écritures

La critique entreprise par l'auteur sur une situation qui pose problème, à savoir la condition de la femme en terre d'islam, s'appuie sur une analyse dont le point de départ est, à la différence de celui des réformistes endogènes, non pas l'étude du mahométisme, mais celle de l'époque antéislamique. L'histoire de l'Arabie antéislamique étant, aux yeux du sociologue qu'est Fahmy, le préliminaire, « le vestibule de celle de Mahomet et des califes, ses successeurs »⁹⁸, y remonter pour y puiser des indices relatifs à la condition de la femme permet d'apprécier avec justesse dans quelle mesure les époques ultérieures, à savoir celles du mahométisme et de l'islamisme, ont été profitables ou dommageables pour cette dernière :

En remontant aussi haut que les documents nous le permettent, nous trouvons dans les livres saints, dans les histoires saintes, dans les recueils des poètes, dans les proverbes et légendes et dans les résultats acquis par l'étude philologique, assez de renseignements pour qu'il nous soit possible de déterminer ce qu'était le sort de la femme dans la société arabe au sein de laquelle l'islamisme naquit, s'édifia et se cristallisa⁹⁹ .

Aussi, l'axe épistémologique autour duquel s'articule l'analyse de l'auteur s'apparente-t-il à une archéologie documentaire. En effet, tout comme la reconstruction de la condition de la femme antéislamique se fait à partir de traces glanées dans les recueils poétiques, les récits légendaires et les proverbes, celle de la musulmane à l'époque de Mohammed et à

⁹⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 25.

l'époque islamique s'élabore à partir de données recueillies dans les sources historiques, scripturaires et juridiques.

De cette reconstitution historique émerge un tableau beaucoup plus riche et plus complexe que celui dressé par la tradition « authentique », la principale source de référence des réformistes endogènes. D'abord, de son analyse de la période antéislamique se dégage un personnage féminin à plusieurs facettes. Par exemple, tandis que la tradition nous décrit la femme antéislamique uniquement comme un bien faisant partie du patrimoine de la famille du mari, dont on peut disposer comme on l'entend ou le vendre de même qu'on l'a acquis, d'autres sources nous révèlent la coexistence de différents modèles :

Alors que certains documents nous montrent que la femme pouvait répudier son mari, d'autres nous démontrent que l'homme seul avait ce droit et parfois en abusait. Mais que de fois la littérature nous décrit des femmes maîtresses d'elles-mêmes, choisissant leur mari, et ayant le droit de le congédier quand bon leur semblait ¹⁰⁰.

Pour le sociologue qu'est l'auteur, ces diverses pratiques reflètent le caractère composite de l'Arabie antéislamique :

Les coutumes arabes étaient elles-mêmes bien hétérogènes et diverses ; et selon les époques de l'histoire des anciens Arabes, selon les régions qu'occupaient les différentes tribus et selon les rangs assignés aux différentes classes, nous obtenons de profondes différences entre les mœurs ¹⁰¹.

Au-delà de cette hétérogénéité, l'auteur constate l'existence de règles plus ou moins générales comme celle qui plaçait la femme sous l'autorité du père ou du mari, ou celle qui l'excluait des droits d'héritage. Pourtant, en dépit de cette situation théoriquement inférieure, Fahmy note que la femme antéislamique avait un rôle social important et une liberté d'action plus grande que celle de la musulmane :

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 30. J. Henninger dit pareillement : « On trouve des détails contradictoires : autorité paternelle très forte, jusqu'au droit de vie et de mort sur les enfants et autorité faible. Des mœurs rigides et des mœurs relâchées; descendance patrilinéaire et matrilineaire; résidence patrilocale et matrilocale. Situation très basse de la femme qui n'aurait été qu'une chose vendue à son insu et même transmise en héritage, et situation élevée de la femme jusqu'au droit de propriété de la tente et au droit de répudier son mari ». (J. Henninger, *La société bédouine ancienne*, cité par Yasmina Nawal, *Les femmes dans l'islam*, p. 15).

¹⁰¹ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 26.

L'histoire nous fournit nombre de faits qui disent la supériorité et l'activité de l'ancienne femme arabe : celle-ci prend part à la guerre, celle-là agit et fait le commerce, celle-là encore peut en toute liberté embrasser la religion qui lui semble bonne sans s'inquiéter de suivre passivement son mari dans le domaine de la conscience¹⁰².

Et l'exemple le plus éloquent en ce qui concerne la liberté d'action de la femme antéislamique et l'importance du rôle qu'elle a joué autant sur le plan social que conjugal est celui de Khadidja. Cette femme qui deviendra par la suite l'épouse de Mahomet n'avait-elle pas été à la tête d'un commerce¹⁰³, et Mahomet l'un de ses employés ? N'était-ce pas elle qui l'avait demandé en mariage ?¹⁰⁴ Sans ses conseils et son soutien et sans l'aisance matérielle qu'elle lui procura, Mahomet aurait-il pu satisfaire aux énormes exigences de sa fonction ?¹⁰⁵

C'est à la suite de cette lecture, où l'auteur se penche sur les sources primaires pour rétablir une partie occultée de l'histoire et y puiser des éléments révélateurs de ce que fut réellement le statut de la femme antéislamique, qu'il refuse de se rallier au point de vue des traditionalistes selon lequel la condition de la femme s'est améliorée avec l'avènement de l'islam. Une telle affirmation aurait, sans doute, trouvé sa justification si l'Arabie antéislamique avait été une société monolithique où toutes les femmes subissaient les mêmes contraintes. Or, tel n'est pas le cas, et la preuve que la femme antéislamique pouvait, entre autres choses, prétendre à l'héritage nous est fournie par le fait que Khadidja était une veuve riche et ce, bien avant son mariage avec Mahomet, puisque le Prophète lui-

¹⁰² *Ibid.*, p. 28.

¹⁰³ Voilà ce que nous en dit E. Dermenghem : « Parmi les grosses fortunes de La Mecque, l'on comptait [...] celle d'une veuve nommée Khadîdja, de la tribu Qoraïchite des Asad, deux fois mariée à des banquiers Makhzoumites. Gérant elle-même ses affaires, avec l'aide de son père Khowaïlid et de quelques hommes de confiance, sa maison de commerce était devenue l'une des firmes importantes de la Venise du désert ». (E. Dermenghem, *La vie de Mahomet*, p. 49).

¹⁰⁴ D'après Fatima Mernissi, c'est « parce qu'elle [Khadidia] trouvait qu'il avait les qualités quelle appréciait le plus chez un homme ». (Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le prophète et les femmes*, p. 146).

¹⁰⁵ Comme le souligne, à juste titre, P. Delacy Johnstone, « [t]he marriage with Khadidja gave Muhammad that ease of circumstances which he needed, freedom from the cares of daily life, the stay and comfort of deep mutual love, which for twenty-five years never failed him. His wife retained the management of her wealth in her own capable hands, so that his mind was not burdened with the care of it. Whatever he needed was literally supplied ». (P. Delacy Johnstone, *Muhammad and His Power*, p. 53).

même nous dira : « Quand j'étais pauvre, elle m'a enrichi »¹⁰⁶. Par ailleurs, les arguments invoqués par les traditionalistes à propos de la minorité de la femme antéislamique, sont pour l'auteur de nature purement spéculative, puisque les indices recueillis évoquent l'image d'une femme forte, agissante et pensante, plutôt que celle d'une mineure frappée d'incapacité. C'est pourquoi sa conclusion en ce qui concerne le volet antéislamique sera de se rallier à l'avis de Renan selon lequel « la femme arabe, à l'époque de Mahomet [c'est-à-dire avant l'avènement de l'islam], ne ressemblait nullement à cet être stupide qui peuple le harem des Ottomans »¹⁰⁷, « [elle] était belle par la valeur positive de son rôle. Elle vivait »¹⁰⁸.

Variable, complexe, telle est l'image qui se profile de la femme antéislamique, par opposition à celle de la musulmane, figée par la généralisation du phénomène de réclusion et que nous avons eu l'occasion de découvrir dans la partie précédente. Pourtant, si l'on en juge par certaines formulations coraniques, telles que celles concédant à la femme le droit d'hériter, de choisir son époux, de percevoir directement sa dot, etc., toutes des marques de bienveillance, on est porté à croire que la situation de la femme ne peut que s'être améliorée. C'est d'ailleurs sur des formulations de cette nature que s'appuient les traditionalistes pour étayer les arguments selon lesquels l'islam aurait transformé radicalement la physionomie de l'Arabie et amélioré considérablement la situation de la femme. Or, l'auteur, dont la lecture s'inscrit dans une confrontation permanente du passé et du présent, de la théorie et de la pratique, aboutit à des résultats contraires : l'islam¹⁰⁹ n'a pas complètement mis fin à l'idéologie antéislamique puisqu'« un grand nombre de traits communs comblent la solution de continuité entre les coutumes arabes et les institutions islamiques »¹¹⁰, dont on peut évoquer, entre autres, l'autorité patriarcale, la pratique polygynique, le concubinage, etc., qui caractérisaient certaines tribus antéislamiques; l'islam n'a pas non plus constitué un facteur de progrès pour la femme, car toutes bienveillantes que pouvaient être, en théorie, certaines des dispositions mahométanes,

¹⁰⁶ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam*, p. 42.

¹⁰⁷ Ernest Renan, "Mahomet et les origines de l'islamisme", *Revue des Deux Mondes*, p. 1095.

¹⁰⁸ Mansour Fahmy, *La condition de la femme dans l'islam* p. 28.

¹⁰⁹ Notons que l'auteur aurait quand même pu établir une distinction entre l'islam en tant que religion fondée sur le Coran et prêchée par le Prophète Mohamed et l'islam en tant qu'interprétation du Texte et des dires du Prophète, ce qui aurait donné encore plus de poids à l'analyse sociologique qu'il propose.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

elles n'ont pas été d'une grande efficacité : « la pratique, les mœurs tendaient vers la réclusion et l'amoindrissement des droits de la femme »¹¹¹, et ce sont donc elles qui l'emportèrent.

La réclusion et l'obligation du port du voile, étant aux yeux de l'auteur les principales causes de la paralysie de la femme et de la dégradation de sa condition, sa démarche consistera à réunir les éléments sociaux ayant joué un rôle en la matière. Le constat est on ne plus éloquent : de la même manière que « les David, les Salomon, les Mahomet, qui sont de la classe dite sacrée, ont toujours su se réserver des privilèges en ce qui concerne le nombre, la conduite et la vie de leurs femmes »¹¹², les classes riches dans l'Orient musulman se sont composées des harems et ont maintenu leurs femmes « sous le déplorable régime de la réclusion, afin de les distinguer des autres femmes »¹¹³. Il s'agit donc plus de phénomènes sociaux liés aux phénomènes de classe que de faits religieux.

Pour étayer davantage son argument, Fahmy s'efforce de démontrer, à travers une analyse sociohistorique, comment le principe de séparation et de distinction, érigé en vue de protéger la femme des sollicitations des hommes ou de leurs regards lubriques, s'est mué avec l'expansion de l'islamisme en son asservissement : « à mesure que l'islamisme se développa et progressa dans le temps et dans l'espace, [...] le nombre d'esclaves augmenta et les femmes libres subirent de plus en plus les fâcheuses conséquences de la règle du voile et de la réclusion »¹¹⁴. En effet, l'examen de la société islamique à l'un de ses moments les plus glorieux, permet à l'auteur de lier la propagation de la pratique du concubinage à l'augmentation progressive du nombre d'esclaves, dont la conséquence a été la dégradation de la condition de la femme musulmane : « Les femmes libres dédaignées étaient les victimes fatales de la préférence qu'on marquait pour les concubines »¹¹⁵. Pour Fahmy, même si les arguments en faveur du concubinage se trouvent, à l'instar de ceux en rapport avec le voile, inscrits dans le Coran, l'essor qu'ont pris ces phénomènes vient quant à lui témoigner de l'état d'opulence de la communauté musulmane de l'époque, et de ses mœurs : « la religion est un système doctrinal dont

¹¹¹ *Ibid.*, p. 146.

¹¹² *Ibid.*, p. 65.

¹¹³ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 109.

l'action n'est grande que lorsqu'elle est [sic] associée à d'autres influences sociales »¹¹⁶. En effet, sans le butin récolté lors des nombreuses conquêtes, et dans lequel se trouvaient des femmes esclaves, les Arabes n'auraient eu ni à distinguer leurs femmes par le voile ni les moyens d'entretenir les nombreuses épouses et concubines. Sinon, pourquoi alors ces phénomènes sont-ils presque totalement absents des classes moins aisées ?¹¹⁷

La suite de son analyse sur la femme dans les principes du droit est à l'image de ce qui précède : ce sont les éléments sociaux de l'époque qui ont gouverné le statut de la femme. Par exemple, en attribuant à la femme une part représentant la moitié de celle de l'homme, le système coranique est non seulement en harmonie avec les mœurs locales de l'époque, mais aussi avec celles des autres sociétés : « ce droit incomplet accordé à la femme rappelle certaines règles des codes occidentaux, qui s'accordent à favoriser le garçon au détriment de la fille au point de vue successoral »¹¹⁸.

Idem pour l'incapacité juridique : condamnée aux travaux ménagers, retranchée de l'activité et des contacts avec le monde extérieur, donc ignorant complètement la réglementation de la vie publique, la femme ne pouvait prétendre à un témoignage équivalent à celui de l'homme. D'où la formulation coranique selon laquelle « le témoignage d'un seul homme équivaut à celui de deux femmes, sauf dans le cas où la femme est seule compétente »¹¹⁹. Même le droit que l'islam accorde à la femme quant au choix du mari est soumis à des restrictions sociales, la femme ne pouvant épouser un homme qui ne soit pas du même rang.

S'ajoute à cela le système dotal musulman. D'origine païenne, ce régime dont le principe consiste à faire payer une dot par le mari sera repris par Mahomet, qui y apporta les

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹¹⁷ « Dans la classe ouvrière, chacun, en général, a une femme unique avec laquelle il partage sa besogne. La femme de l'ouvrier n'est point comparable à celle de la classe aisée, que l'homme avilit et réserve pour son égoïsme. Elle est, au contraire, aussi libre que son époux. Elle apporte sa part d'activité, de sentiments et de pensées à la lutte commune, et elle travaille côte à côte avec son mari pour gagner leur vie ». (*Ibid.*, p. 66).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 120. Voir verset 11, sourate 4.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 121. Notons à cet égard, que l'idée d'« incapacité juridique de la femme » évoquée par l'auteur ne se justifie qu'à moitié, car le simple fait que le verset cité, verset 282 de la sourate 2, vient habiliter la femme à témoigner est déjà en soi une marque de reconnaissance de la capacité juridique de celle-ci.

modifications suivantes : le paiement de la dot à la femme directement et la réduction de la dot à une simple formalité de sorte que l'homme puisse s'en s'acquitter facilement. Or, si du point de vue théorique, ces décisions mahométanes semblent, par rapport à la période antéislamique où seul le père percevait la dot, constituer un progrès en ce qu'elles reconnaissent à la femme une personnalité et une dignité, sur le plan pratique elles se sont traduites autrement : d'une part, le fait que les pères ne pouvaient plus prétendre à toucher la dot, source de richesse potentielle, leur réaction a été d'offrir leurs filles en mariage à la moindre occasion pour se soulager des dépenses qu'elles occasionnent ; d'autre part, la tendance à réduire la dot à un objet de valeur minime s'est traduite par une augmentation du nombre de mariages. Et c'est la conjonction de ces deux facteurs qui semble, dans l'analyse de l'auteur, avoir favorisé la formation des ménages polygyniques :

Ceux-ci se développent à peu près dans toutes les classes, et d'une manière beaucoup plus commune qu'à l'époque préislamique. Les compagnons du Prophète étaient presque tous polygames. Et nous croyons que parmi les causes et les institutions sociales qui ont favorisé et maintenu la polygamie, la dot telle que Mahomet la conçut a joué un rôle particulièrement important¹²⁰.

Quant à la répudiation, ce pouvoir conféré à l'homme par le Coran, son usage devint fréquent après la mort du Prophète. Toutes les restrictions imposées par celui-ci sur le recours à cet acte, souligne l'auteur, se sont vues supprimées et remplacées par une nouvelle réglementation plus en harmonie avec l'état de la société ayant succédé à celle de Mahomet :

Les circonstances contribuaient à favoriser cet état des choses : les conquêtes s'étendaient, les richesses affluaient entre les mains des Arabes, des captives de guerre leur étaient amenées de tous les territoires conquis ; et d'autre part, une religion patriarcale qui poussait au mariage, la généralisation d'un état de mœurs où la femme était de plus en plus séparée de l'homme et inconnue de l'homme, devaient de toute nécessité contribuer à donner libre cours aux caprices et rendre plus fréquentes les répudiations¹²¹.

Tels sont, pour l'auteur, les principaux facteurs à l'origine de la dégradation de la condition de la musulmane, dont la conclusion sera de dire : « améliorée au point de vue théorique,

¹²⁰ *Ibid.*, p. 143.

¹²¹ *Ibid.*, p. 135.

la situation de la femme s'est abaissée peu après sous l'influence de phénomènes sociaux variés »¹²².

1.1.2.1.3. Conclusion : la femme entre religion et société

Complexe, ainsi pourrait-on qualifier la question de la femme musulmane, ce terrain où mœurs, religion et législation se trouvent entremêlées. Or, comme nous avons pu le constater, à travers cette étude sociohistorique, l'objectif de l'auteur a consisté précisément à démêler le rôle de chacun de ces éléments, en dégagant certains faits essentiels et en saisissant les liens qui les unissent. C'est ainsi qu'il a pu établir des corrélations entre l'institution de la réclusion et celle de l'esclavage, et mettre en lumière les diverses influences exercées par les phénomènes sociaux sur la genèse des institutions islamiques. C'est également ainsi qu'il est parvenu à relier ces phénomènes aux écarts survenus entre les formulations coraniques et les textes de loi, et entre les décisions théoriques et leur mise en oeuvre concrète : « la pratique a ses lois qui sont plus fortes que la théorie »¹²³. Cette mise en exergue de l'importance du rôle joué, au fil des siècles, par les facteurs sociaux dans le sort de la femme est bien entendu le fruit d'une étude fouillée, où l'auteur aura passé la société arabe au crible de l'analyse historique, avec une insistance particulière sur les rapports étroits qui lient religion et société. Tous les résultats obtenus laissent voir que l'islam abstrait ou pur, tel que l'envisagent les traditionalistes, ou l'islam anhistorique, c'est-à-dire non ancré dans tel ou tel moment de l'histoire de ses adeptes, n'est qu'une vision chimérique, et cela pour la simple raison que son interprétation tout comme sa mise en pratique sont fonction des sociétés et des contextes sociohistoriques qui les entourent : ainsi, « tout change selon la combinaison des circonstances »¹²⁴.

Pour l'auteur, les sociétés étant dynamiques, de nouveaux phénomènes ont fait leur apparition, et de la même manière qu'ils ont infléchi les vieilles institutions des sociétés juives ou chrétiennes, ils le feront pour celles des musulmans. D'ailleurs, le processus de « destruction » de ces dernières est, en dépit des apparences, déjà en marche puisque des lois, jadis en usage dans les pays musulmans, celle du talion par exemple, sont maintenant tombées dans l'oubli. Et les institutions qui ont jusque-là régi et réglé la vie de la femme

¹²² *Ibid.*, p. 117.

¹²³ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 21.

musulmane n'échapperont pas à cette règle, puisque « les éléments sociaux qui ont eu pour effet la décadence croissante de la femme [sic] sont en voie de décomposition »¹²⁵.

On peut voir que la réflexion de l'auteur suit un cheminement opposé à celui des « sectateurs zélés du Coran », car si pour le théologien ou le traditionaliste, le Coran est immuable parce qu'il est parole de Dieu, pour le scientifique qu'est Fahmy, il en est autrement ; il s'agit du « verbe d'un homme qui raisonne sous l'influence de son milieu et élabore ses hautes formules selon les mœurs de son temps ; c'est l'attitude habile d'un réformateur ; c'est le talent d'un apôtre ; c'est Mahomet »¹²⁶. Voilà qui relativise les sentences coraniques en les mettant en rapport avec les conditions sociohistoriques de l'époque et qui résume la position de l'auteur sur le Coran et le Prophète. Évolutive, contextuelle, relative, ainsi se manifeste pour l'auteur la véritable nature de la religion.

On voit bien qu'en dépit de sa confession religieuse, qu'il décline tout au début de son ouvrage, ce sociologue musulman ne montre aucune hésitation à nommer les choses et à dire ce qu'elles sont vraiment pour lui. Tel est le type d'analyse qu'il nous propose du début jusqu'à la fin, et où il ne manquera pas de nous livrer, en guise de conclusion, sa vision de l'avenir :

Le jour viendra où les recueils islamiques, érigés jusqu'à présent en un seul corps, se scinderont complètement en deux parties : l'une – minime, et qui se conservera – représentant les dogmes qui serviront aux exigences de la nature métaphysique et aux désirs des âmes pieuses, et l'autre, témoignage des mœurs qui s'anéantira sans doute entièrement lorsque le progrès et les institutions nouvelles les éclipseront insensiblement¹²⁷.

Ce jour sera le jour où les musulmans s'accorderont sur la nécessité d'ériger, par la pensée et par l'analyse, des lois adaptées aux exigences du moment et d'ensevelir celles devenues caduques. Or, la concrétisation d'une telle démarche exige des sociétés musulmanes d'engager une critique sévère et objective des Écritures où les normes véritables émergeraient, non plus exclusivement de l'intérieur des sources scripturaires, mais des processus sociaux et historiques. Par exemple, reconnaître l'existence de contradictions dans les Textes, plutôt que de continuer à prétendre le contraire, c'est déjà

¹²⁵ *Ibid.*, p. 159.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 158.

un pas en avant. Admettre qu'elles posent aujourd'hui problème en est un deuxième. Remonter à leurs origines et en étudier les raisons est le pas qui permet de les résoudre. Seule une attitude de ce type est susceptible de donner « cette voix qu'étouffent les erreurs historiques accumulées dans l'histoire du Mahométisme »¹²⁸. Telle est donc la position de l'auteur.

Pourtant, cet ouvrage, qui s'appuie sur une recherche érudite, a dès sa parution, suscité chez les orthodoxes musulmans une colère noire qui se traduira par une mise à l'index de l'auteur. Le péché du chercheur? Il a eu l'audace de s'attaquer aux idées reçues sur la nature du message coranique et sur le Prophète de l'islam, dont les multiples mariages devaient servir d'exemple au reste des musulmans et dont « la jalousie [...] devait [également], par ses conséquences, contribuer à la dégradation [sic] de la femme musulmane »¹²⁹. Voilà en gros pourquoi les « sectateurs zélés du Coran », ainsi que les appelle Fahmy lui-même, ont vu dans ce travail de recherche mené sous l'œil vigilant du professeur Lévy-Bruhl, des propos hostiles, voire insultants, à l'égard de l'islam et de son Prophète. Est-ce une réaction surprenante? Sans doute pas, puisque l'auteur l'évoque déjà dans sa préface et exprime clairement ce qu'il en pense : « Les ironies ou les colères injustifiables ne sont le propre que des esprits faibles ; la science les ignore pour ne chercher que la vérité »¹³⁰. Des femmes asservies par des esprits faibles, « voilà qui en dit long, ainsi que le souligne l'historien Mohammed Harbi »¹³¹, sur la boue dans laquelle pataugent les sociétés arabes et leurs idéologues »¹³², les choses n'ayant guère évolué depuis. Et voilà pourquoi, aux yeux de ce même historien, cette « recherche est celle d'un esprit libre, pas celle d'un libre penseur »¹³³.

1.1.2.2. La pensée de Chahrour

On peut rattacher la pensée de Chahour aux modifications qu'a connues le paysage politique de certains pays musulmans à la seconde moitié du 20^e siècle. En effet, au cours

¹²⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹³¹ Préfacier de l'ouvrage *La condition de la femme dans l'islam*.

¹³² *Ibid.*, p. 15.

¹³³ *Ibid.*, p. 11.

des années 70 et 80, dans bon nombre de pays musulmans, un modèle islamique, radical¹³⁴ est venu se substituer au modèle nationaliste des périodes coloniale et post-coloniale. Ce bouleversement, qui en dit long sur la nouvelle crise que vit le monde musulman, s'apparente quelque peu à celui du début du 20^e siècle. Autrement dit, tout comme l'incapacité du réformisme endogène à réaliser ses objectifs d'émancipation et de modernisation des sociétés musulmanes s'est traduite par l'émergence du nationalisme – un mouvement radical et laïque –, l'échec du nationalisme à offrir des repères viables et à promouvoir une justice sociale s'est soldé par l'apparition d'un mouvement islamiste aussi radical que politique¹³⁵. « Comme forces d'opposition [...] », observe Burgat, les mouvements islamistes « sont le produit naturel de l'usure des régimes »¹³⁶.

C'est par le retour à l'islam, comme cadre de référence historique que les partisans de ce mouvement entendent « redresser » la situation du monde musulman minée, selon eux, depuis fort longtemps par les idéologies nationalistes, socialistes, etc., héritées de l'Occident. C'est à ce titre que ce mouvement se prétend, en dépit de son radicalisme et militantisme, « réformiste » et entreprend une relecture du Texte en vue de retrouver les « véritables repères » et « l'éthique sociale égalitaire », dont seul l'islam « authentique » serait garant. D'où une lecture non seulement fort éloignée de celles des réformistes endogènes ou exogènes, mais surtout une lecture politique en ce qu'elle constitue un instrument de lutte contre le totalitarisme des états arabo-musulmans¹³⁷.

C'est dans ce contexte de crise politique et sociale, où un bras de fer est engagé entre bon nombre de régimes musulmans (syrien, tunisien, irakien, algérien, etc.) et de groupes religieux contestataires, que s'inscrit la critique de Mohammed Chahrour (1938) et les réformes qu'il propose en matière d'interprétation. D'origine syrienne et vivant à Damas, Chahrour sera en effet témoin des répressions féroces menées par un gouvernement se voulant nationaliste et socialiste contre le mouvement des frères musulmans. Ce mouvement, qui a pris naissance en Égypte dans les années trente (1928) avec Hassan al

¹³⁴ Gehad Auda, *The "Normalization" of the Islamic Movement in Egypt from the 1970s to the Early 1990s*, pp. 174-412.

¹³⁵ Pour plus de détails à ce propos, voir Ghassan Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, pp. 31-92.

¹³⁶ F. Burgat, *L'islamisme en face*, p. 69.

¹³⁷ Voir à ce propos, Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, pp. 197-227.

Banna¹³⁸, est le premier à s'être doté d'une véritable structure de parti (avec ses militants et sa propagande), grâce à laquelle il va essaimer dans le monde arabe où il entend désormais jouer un rôle actif, voire prépondérant sur l'échiquier politique¹³⁹. Il est aussi le premier à avoir formulé la théorie de l'État islamique qui a servi de matrice à tous les groupes se réclamant d'une lecture politique de l'islam¹⁴⁰. Or, si la Syrie a pu, par sa proximité, constituer l'un des lieux d'implantation des frères musulmans, il en est allé autrement depuis l'arrivée de Hafez al-Assad au pouvoir, en 1970. Ce dernier, intraitable envers toute instrumentalisation politique des sources scripturaires, livrera aux frères musulmans, dans les années 70 et 80, une bataille sanglante qui culminera, en 1982, avec les bombardements et la destruction de la ville historique de Hama¹⁴¹.

Tel est donc le panorama social et politique qui a servi de toile de fond à la réflexion de Chahrour. Par ailleurs, il nous semble utile de signaler que celui-ci est entièrement autodidacte en matière de religion, ce qui explique ses prises de position et l'originalité de sa démarche. En effet, docteur ès sciences, et actuellement professeur en génie civil à l'Université de Damas où il enseigne depuis plus de vingt ans, Chahrour¹⁴² ne semble éprouver aucun complexe à se mesurer avec les savants et jurisconsultes musulmans. Au contraire, apporter « un regard débarrassé du poids des conceptions traditionnelles, qui ont été élaborées à partir de schémas et de grilles de lecture dépassés »¹⁴³ est, à ses yeux, un acte constructif, voire indispensable. Et, c'est à ce titre, qu'il se propose de faire une lecture qui s'appuierait sur une méthode « objective et scientifique », plutôt que sur les concepts exégétiques classiques. Dans ses deux ouvrages *Le livre et le Coran (al-Kitab wal-Qur'an)* et *Études islamiques contemporaines sur l'État et la société (dirasat mu'asirat fi ad-*

¹³⁸ Voir "Hassan al-Banna (1906-1949)" de Peter Commins, Ali Rahmena, *Pionners of Islamic Revival*, pp.125-153.

¹³⁹ Pour plus de détails, voir Olivier Carré, *Les frères musulmans (1928-1982)*, pp. 11-47.

¹⁴⁰ L'une des principales lectures de ce type est celle qu'a livrée Sayyid Qutb, *Fi zilal al-Qur'an* (À l'ombre du Coran). Ce commentaire, rédigé en grande partie en prison, a eu un énorme retentissement dans les milieux islamistes radicaux ou extrémistes après l'exécution de Sayyid Qutb, en 1966. Voir l'étude que lui consacre Olivier Carré, *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*.

¹⁴¹ Pour une explication historique des événements, voir Olivier Carré, *Les frères musulmans (1928-1982)*, notamment pp.125-161, ainsi que Michel Seurat, *L'État de barbarie (1979-1982)*, pp. 15-52.

¹⁴² Voir les détails de son parcours dans l'article de Clark Peter, "The Shahrour Phenomenon: A liberal Islamic Voice from Syria", *Islam and Christian-Muslim Relations*, pp. 337-341.

¹⁴³ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 179.

dawla wa al-Mujtama'), Chahrour adopte une approche herméneutique encore inédite dans le monde musulman, voire subversive vis-à-vis de l'ensemble des fondements théoriques ayant jusque-là présidé à l'herméneutique coranique et jurisprudentielle. Il suffit, en effet, de se reporter à son interprétation des versets relatifs au statut de la femme, notamment à celle du verset traitant de la polygynie, pour prendre toute la mesure de son approche.

1.1.2.2.1. Axe critique : non au monopole des uléma et des jurisconsultes

Pour Chahrour, comme pour bon nombre de penseurs contemporains, la réforme de la pensée islamique est plus que jamais à l'ordre du jour. Elle est d'autant plus nécessaire que les traditionalistes continuent, en dépit de leurs conceptions ancestrales et caduques, à exercer leur suprématie en matière d'herméneutique. Or, si par cette remise en question, Chahrour semble relancer le débat engagé par les réformistes du 19^e siècle, il reste que le retour aux sources qu'il préconise se distingue radicalement du leur. Il ne s'agit plus, en effet, de revenir aux commentaires coraniques produits par les premières générations de savants et juristes, et entretenus par les milieux traditionalistes, sous prétexte que « les Anciens (*salaḥ*) sont les seuls à être parvenus à une compréhension parfaite de la révélation (*fahm al-tanzil fahman mutlaqan*) »¹⁴⁴. Il est plutôt question de contourner l'ensemble de ces élaborations ancestrales et de « lire le Coran comme si le Prophète était décédé depuis peu de temps »¹⁴⁵. Le retour aux sources qu'il préconise consiste alors à faire table rase de l'ensemble des conceptions précédemment admises.

D'entrée de jeu, Chahrour annonce sa position en opérant une dichotomie entre « vérité révélée » et « vérité historique », la première se manifestant dans le texte divin et la deuxième, dans les écrits d'origine humaine : « Pour moi, dit-il, la vérité (*sidq*) du message divin (message coranique) est plus importante que celle des sources (commentaires) attestées (*tasdiq*), quel qu'en soit l'auteur (*maraji' ka'inan man kana mu'allifuha*) »¹⁴⁶. Cette affirmation, par laquelle l'auteur établit la prééminence de la vérité divine, procède en fait d'une position idéologique qui se veut l'expression d'une double contestation : contestation du pouvoir exclusif que se réservent les traditionalistes en matière d'herméneutique coranique, qui s'appuie sur l'argument selon lequel seuls les experts en sciences

¹⁴⁴ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 42.

¹⁴⁵ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 44.

¹⁴⁶ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 37.

religieuses, à savoir les uléma et les juristes, sont détenteurs de la « vérité » religieuse et garants du « sens » du Texte ; contestation aussi du statut épistémologique quasi équivalent à celui du texte sacré (le Coran) que ces derniers confèrent aux commentaires et extrapolations juridiques de certains uléma et juristes¹⁴⁷.

Après avoir évoqué les deux traits dominants de la tradition exégétique, l'auteur entreprend de dévoiler, afin de mieux en révéler le caractère à la fois tyrannique, rétrograde et rigoriste, les fâcheuses conséquences qu'elle a pour la pensée musulmane.

Dans un premier temps, il s'applique à faire ressortir les entraves intellectuelles et morales qu'imposent les traditionalistes dans le domaine de l'herméneutique. D'une part, il tente de démontrer que le principe érigé par les traditionalistes, qui consiste à réserver le champ de l'herméneutique aux experts en sciences religieuses, les seuls en mesure d'accéder au message divin et d'en rendre le « véritable sens », a pour effet d'inhiber toute recherche autonome et objective susceptible d'aboutir à une interprétation en phase avec l'esprit contemporain¹⁴⁸. Les exemples de chercheurs qui se sont vus rejetés, voire accusés d'avoir porté atteinte à la pureté du texte sacré sont légion. Cela parce qu'ils ont osé soumettre le Texte à une critique fondée sur des concepts ou outils théoriques autres que ceux élaborés par les « docteurs de la foi ». D'autre part, Chahrour s'efforce de mettre en lumière les conséquences qu'implique une adhésion totale au cadre de référence établi par les sciences religieuses et dicté par les traditionalistes. Pour l'auteur, étant donné que ces sciences « se sont formées dans un contexte historique donné, et à partir de l'héritage culturel islamique (*turath*) constitué de textes et d'interprétations véhiculant un système de pensée médiéval »¹⁴⁹, celui qui s'y plie ne fera d'aucune manière évoluer la pensée islamique puisqu'il appréhende le Texte à travers un prisme archaïque. En revanche, il contribuera à la pérennisation du pouvoir détenu par les traditionalistes¹⁵⁰.

Dans un deuxième temps, Chahrour porte son attention sur le caractère sacré que les traditionalistes font revêtir au savoir religieux, en tentant de mettre en évidence les nombreuses conséquences que cela entraîne sur les plans religieux, social et juridique.

¹⁴⁷ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 60.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵⁰ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, pp. 32-33.

C'est ainsi qu'il remonte aux trois premiers siècles de l'hégire, car c'est à cette époque que se sont constitués tous les corpus exégétiques et jurisprudentiels, dont se réclament encore aujourd'hui les traditionalistes. Pour l'auteur, ce respect exagéré de la part des traditionalistes trahit un raisonnement boiteux qui occulte la dimension spatiotemporelle et la nature essentiellement historique de l'ensemble des représentations sur lesquelles se sont bâties les sciences religieuses¹⁵¹. À suivre leurs arguments, on croirait, observe-t-il, qu'il s'est produit « une cristallisation (*tajmid*) de l'histoire, un arrêt (*waqf*) du temps, et une interruption de l'évolution des sociétés, en attendant l'heure du jugement dernier »¹⁵². Or, tel n'est pas le cas. Et c'est pourquoi il importe d'entreprendre une nouvelle lecture du Coran et des *hadiths* qui soit ancrée dans la réalité de notre époque et non dans celle des premières générations de l'islam : « les musulmans, fait-il remarquer, vivent une crise idéologique profonde, et c'est pourquoi ils ont besoin d'élaborer une nouvelle jurisprudence et de parvenir à une nouvelle compréhension de la tradition prophétique (*sunna*)¹⁵³ ».

Cela dit, l'auteur entreprend d'examiner les conséquences de ce que l'on pourrait appeler une « sacralisation en chaîne », puisque celle-ci s'étend des *hadiths* du Prophète aux constructions juridiques en passant par les commentaires coraniques. Sur le plan des *hadiths*, principale source de l'herméneutique coranique, Chahrour commencera par rappeler que le Prophète n'était qu'un homme et qu'en tant que tel, il ne pouvait fournir d'explications du Coran qui ne soient en rapport avec la réalité de son époque, ni émettre des opinions toujours objectives. En cela, l'attitude de l'auteur ne se distingue guère de celle des compagnons du Prophète, dont nous fait part ci-dessous Ferjani :

Ils [les compagnons du Prophète] lui demandaient [au Prophète] chaque fois qu'il prenait une position contestable : "Est-ce une révélation ou une opinion ?" Lorsqu'il répondait qu'il s'agissait de son opinion personnelle, ils ne trouvaient pas de gêne à le contredire et, lui non plus, ne trouvait pas de gêne à revenir sur sa position pour suivre celles de ses compagnons comme en témoignent plusieurs exemples historiques dont celui de la tactique à suivre lors de la bataille de Badr avec les Mecquois et l'attitude à avoir vis-à-vis des prisonniers après cette bataille¹⁵⁴.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵² M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 42.

¹⁵³ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 32.

¹⁵⁴ Mohammed Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, p. 345.

D'où son rejet du caractère absolu que les traditionalistes attribuent aux *hadiths*. Accepter pareille attitude équivaut, aux yeux de l'auteur, non seulement à faire abstraction de la nature évolutive du genre humain¹⁵⁵, mais aussi à admettre que seules les premières générations étaient douées de raison¹⁵⁶.

Poursuivant sa lecture critique du patrimoine « hadithique », que l'on sait pléthorique, l'auteur parvient à isoler des *hadiths* dont il réfute l'authenticité. Il s'agit notamment de *hadiths* traitant de questions de pouvoir, d'obéissance et de *jihad* qui, selon lui, auraient été forgés de toutes pièces en vue de légitimer des commentaires coraniques servant à conforter le pouvoir despotique¹⁵⁷. Il s'agit d'une stratégie sur laquelle se sont accordés uléma et despotes pour mieux dominer les peuples. Si tel n'était pas le cas, l'obéissance à Dieu et au Prophète, telle qu'elle est évoquée dans le Coran, ne se serait pas muée en obéissance aux dirigeants, et les *hadiths* qui la légitiment n'auraient pas été non plus sacralisés au point de l'emporter sur le Coran¹⁵⁸. C'est ainsi d'ailleurs que s'est instituée l'obéissance à la classe dirigeante comme devoir absolu, dont il faut s'acquitter sous peine de se voir accusé d'avoir porté atteinte à la religion¹⁵⁹. En d'autres termes, l'obéissance au dirigeant est devenue indissociable de l'obéissance à Dieu.

Après avoir signalé la nature équivoque¹⁶⁰ de certains *hadiths* et dévoilé les raisons à l'origine de leur sacralisation, l'auteur porte son attention sur les interprétations et tente de mettre en lumière ce que celles-ci impliquent pour les musulmans. À vrai dire, elles sont

¹⁵⁵ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 60.

¹⁵⁶ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 42.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁰ Nature qui se justifie, si l'on en juge par l'explication que nous en fournit Mohammed Chérif Ferjani : « La deuxième grande source, en matière de religion, pour les musulmans est la Sunna, c'est-à-dire la tradition constituée par les "dits" (*Hadiths*) et la "conduite" (*Sîra*) de leur Prophète. L'une des premières disciplines de la recherche islamique a été l'établissement par les compagnons de Mohammed – et les compagnons de ceux-ci etc. – de recueils des "dits" du Prophète (dont les plus célèbres sont les "Çahih" (authentiques) de Boukhari et de Muslim et des récits de sa conduite (le plus célèbre de ces récits est la "Sira" (conduite) d'Ibn Hichâm). Ces recueils ont été établis sur la base d'une méthode de vérification dont la rigueur et les règles lui valent – à juste titre – la considération des historiens jusqu'à nos jours. Cependant, cette méthode de vérification – malgré sa rigueur – n'a pas empêché des contradictions telles que chaque courant s'est doté de ses recueils qui sont favorables à ses thèses et remettent en cause celles de ses adversaires. Ainsi, [...] cette source [la tradition] n'a jamis eu – de fait – l'autorité qu'on lui reconnaît ». (Mohammed Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, p. 344).

d'autant plus néfastes qu'elles s'appuient non seulement sur les *hadiths*, dont l'authenticité de certains est souvent mise en doute, mais aussi sur des représentations archaïques, auxquels s'ajoute un grand vide philosophique. Aussi, commence-t-il par faire remarquer que « la plupart des commentaires islamiques continuent, jusqu'à l'heure actuelle, de considérer l'islam comme un dogme (*aqida*) et un ensemble de règles de conduite (*suluk*) sans jamais s'interroger sur sa dimension philosophique »¹⁶¹.

Or, ce mépris pour la recherche savante – qui résulte d'une sacralisation de l'héritage culturel (*turath*) arabo-musulman avec ce qu'il comporte comme préjugés (*musallimat*) ou interprétations – est lourd de conséquences pour la pensée musulmane et pour ses adeptes. Car c'est bien en raison de cette sacralisation et de la rigidité qu'elle implique, « que l'existence des musulmans est censée se soumettre au seul bon vouloir d'un système menaçant et despotique [...] jusqu'au jour du jugement dernier »¹⁶².

D'où la nécessité, selon l'auteur, de confronter « l'ensemble des commentaires coraniques aux questions que soulèvent aujourd'hui les concepts de destin, de volonté divine, de liberté et de connaissance, et celles que suscitent les théories de l'État, de la société, de l'économie et de la démocratie, ainsi que de l'explication du fait historique »¹⁶³, faute de quoi la pensée islamique restera prisonnière du carcan dogmatique et les musulmans demeureront sous la tutelle de régimes despotiques.

À titre d'exemple, nous retiendrons la critique que fait l'auteur des commentaires fournis par les savants et juristes à propos des concepts de « volonté divine » (*qada*) et de « destin » (*qadar*). En présentant la « volonté divine » comme « la science éternelle » et le « destin » comme « la concrétisation même de cette science », les commentateurs du Coran sont parvenus, dit-il, à inculquer aux croyants l'idée selon laquelle tout est fixé d'avance et qu'il ne leur reste plus qu'à vivre dans la soumission au destin et dans l'acceptation de leur sort¹⁶⁴. Or, une telle interprétation, où la mise en relation des concepts de « volonté divine » et de « destin » résulte d'une manipulation visant à décourager toute velléité d'action

¹⁶¹ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 30.

¹⁶² M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 24.

¹⁶³ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 60.

¹⁶⁴ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 19.

indépendante, est du point de vue de l'auteur loin de refléter l'esprit du Coran¹⁶⁵. Car la « volonté divine », telle qu'elle est évoquée dans le Coran, se manifeste sous la forme d'une injonction où le croyant est tenu de vénérer Dieu uniquement et de respecter notamment ses parents (sourate 17, verset 23¹⁶⁶), ce qui n'a manifestement rien à voir avec la soumission absolue qu'insinuent les commentateurs du Coran¹⁶⁷. Par cette mise au point sémantique, l'auteur nous permet de mesurer la distance notable qui sépare le Coran des commentaires coraniques et nous met en garde contre bon nombre d'aberrations, dont le traitement de la condition de la femme constitue l'un des exemples les plus marquants : l'image de la femme dans le Coran s'éloigne radicalement de celle véhiculée par les recueils de jurisprudence et les commentaires coraniques¹⁶⁸.

Aussi, ne montre-t-il aucune hésitation à qualifier ces interprétations de subterfuges, subterfuges que la classe théocratique et celle des dirigeants ont mis en œuvre pour assujettir les peuples musulmans, et cela sous le couvert de la « volonté divine »¹⁶⁹ :

Les trois premiers siècles de l'hégire ont vu la liquidation de l'héritage prophétique et son remplacement par un système légal conçu de manière à garder la communauté dans le giron d'un système dynastique, fondé sur le détournement de l'idéal de communauté ouverte au profit d'un système où une caste accapare toutes les ressources¹⁷⁰.

C'est pourquoi al-Ashmawy, évoquant l'histoire islamique, n'hésite pas non plus à nous faire part des tractations entre pouvoir religieux et pouvoir politique et de leurs conséquences sur les musulmans :

Tous les grands conflits politiques [...] ont reçu une formulation religieuse qui occulte leur caractère essentiellement politique. [...] Les valeurs et les

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶⁶ « Et ton Seigneur a décrété : "N'adorez que lui ; et (marquez) de la bonté envers les père et mère : si l'un d'eux ou tous deux doivent atteindre la vieillesse auprès de toi, alors ne leur dis point : 'Fi !' et ne les brusque pas, mais adresse-leur des paroles respectueuses "». (Traduction de La Présidence Générale des Directions des Recherches scientifiques islamiques, *Le saint Coran*, p. 284).

¹⁶⁷ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 19

¹⁶⁸ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, pp. 30-31.

¹⁶⁹ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 21.

¹⁷⁰ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 183.

idéaux du Coran s'éclipsèrent sous le discrédit et la falsification, et les musulmans en revinrent aux mœurs anté-islamiques [...] ¹⁷¹.

Telles sont les idées qui constituent la trame de fond de la critique de Chahrour.

1.1.2.2.2. Axe épistémologique : une approche scientifique du religieux

Après la mise à nu du soubassement idéologique de la « classe » des traditionalistes et des conséquences dramatiques qu'impliquent pour les sociétés musulmanes les commentaires coraniques, dont l'ancrage sociohistorique remonte aux premiers siècles de l'hégire, l'auteur se donne pour tâche d'effectuer une lecture des textes fondateurs qui soit en harmonie avec l'époque moderne et basée sur des méthodes scientifiques. C'est ainsi que la raison (*aq̣l*), cette faculté « inhibée » par les traditionalistes en raison de son incompetence devant la volonté divine, sera de nouveau convoquée et établie comme le fondement premier, voire primordial, de tout commentaire ou de toute analyse en rapport avec les sources scripturaires. Tel est donc l'axe épistémologique de Chahrour, faisant écho à la position de Abdou avec lequel l'auteur partage la même conviction : « en islam, il n'existe pas de contradiction entre la raison (*aq̣l*), la révélation (*waḥl*) et la vérité (*al-haq̣iq̣a*) » ¹⁷².

Or, si par sa posture épistémologique l'auteur semble ressusciter le débat engagé au 19^e siècle, il reste que les objectifs qu'il se fixe dans ce cadre vont au-delà de ceux des réformistes de l'époque : plutôt que de louer les Anciens ou de se limiter à faire ressortir les aspects modernes de l'islam, il s'agit pour lui de proposer de nouveaux fondements épistémologiques susceptibles de renouveler la pensée islamique, ceux auxquels « s'accrochent » les traditionalistes étant inconsistants d'un point de vue scientifique :

Dans toute notre production culturelle, nous ne faisons que ressasser les mêmes idées. La raison en est simple : notre culture privilégie une pensée qui se réfère aux modèles du passé plutôt que de se tourner vers l'avenir ¹⁷³.

¹⁷¹ Muhammad saïd Al-Ashmawim, *L'islamisme contre l'islam*, p. 15.

¹⁷² M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p.45.

¹⁷³ M. Chahrour, "Réformons notre pensée", *Al-Nahar*, p. 1.

Cette remise en cause ne vise pas à mettre en doute l'intelligence des Anciens (*Salaf*), leur piété ou leur bienveillance, mais plutôt à montrer que les principes sur lesquels se fondent les traditionalistes, et qui sont principalement la « crédibilité » de l'héritage (*turath*) culturel et des préjugés (*musallimat*) que celui-ci recèle, ne résistent pas à l'analyse scientifique¹⁷⁴. Cela pour la bonne raison que nos connaissances de l'univers et des lois qui le régissent ont nettement progressé par rapport à celles de l'Arabie du 7^e siècle, ce qui nous a amené à réfuter certaines hypothèses et à en retenir d'autres, complètement nouvelles. Autrement dit, tout est en perpétuel devenir. Et au même titre que l'ensemble des connaissances scientifiques, celles des sciences religieuses devraient suivre cette dynamique¹⁷⁵.

Dès lors, l'idée de « vérité absolue », comme le laissent entendre les traditionalistes, apparaît irrecevable, tandis que s'impose celle de « vérité » tout court. « *Al-haqiqa al-ma'rifiya*, que l'on pourrait traduire par « vérité épistémique », s'élabore à partir des rapports que l'on établit entre la connaissance et son objet et entre les connaissances et leur substance. Ces connaissances étant élaborées au moyen d'outils (*adawat*), leur évolution est fonction de ces outils qui ne cessent, quant à eux, de s'affiner¹⁷⁶. Or, il se trouve que par leur adhésion complète à l'héritage culturel d'où elles puisent l'ensemble de leurs concepts, les sciences religieuses se placent hors de ce mouvement qui anime l'ensemble des sciences. Elles restent sur une vision du monde dépassée et n'offrent de ce fait aucune possibilité de renouveler la pensée islamique.

Voilà pourquoi l'auteur se propose d'adopter une approche épistémologique qu'il dit « novatrice » en ce sens qu'elle intègre le recours à un ensemble d'outils conceptuels empruntés à de nombreuses disciplines scientifiques, dont la philosophie, la physique, les mathématiques, la linguistique, l'histoire ou la sociologie. Et c'est à ce titre que l'on peut qualifier sa méthode d'exogène, par opposition à celle des réformistes du 19^e siècle que l'on sait endogène.

¹⁷⁴ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 35.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 34-35.

1.1.2.2.3. Axe herméneutique : une lecture moderne et scientifique

Armé d'un solide appareil théorique, l'auteur va mener de front plusieurs critiques du Texte qu'il réunit sous l'appellation de « théorie des limites ». De prime abord, son axe herméneutique se caractérise par une approche qui consiste à analyser le Coran dans son ensemble pour dégager les principaux types de discours qui le sous-tendent et à examiner, ensuite, le sens des versets en tenant compte du type de discours dans lequel ces derniers s'inscrivent.

C'est ainsi que, dans un premier temps, l'auteur se livrera à une interprétation, que l'on pourrait qualifier de téléologique, à l'issue de laquelle il parviendra à dégager deux catégories de versets, relevant chacune d'un type de discours différent. D'où justement le titre de son ouvrage « Le livre et le Coran » (*al-Kitab wal-Qur'an*). Suivant cette perspective, le « livre » renvoie au « message » (*rissala*) livré par le prophète en sa qualité de législateur, et réunit alors l'ensemble des versets formant le discours juridique. Quant au « Coran », il correspond à ce que l'auteur appelle « prophétie » (*al-nubuwa*), c'est-à-dire le message que le Prophète a transmis en sa qualité d'apôtre, et regroupe donc tous les versets composant le discours religieux, c'est-à-dire en rapport avec la foi. Cette distinction établie, Chahrour évoque le type d'interprétation que chacun des deux discours exige. Le contenu du « livre » (discours juridique) doit, en dépit de l'univocité qui le caractérise, faire l'objet d'une « interprétation juridique » (*ijtihad*) et cela suivant les circonstances sociales et économiques, alors que le contenu du Coran (discours religieux), connu pour être ambigu, nécessite une « interprétation » (*ta'wil*) tout court. À ces deux catégories, s'ajoute une troisième, sous laquelle se trouvent placés des versets venant expliciter ceux de la première catégorie, le « Livre », mais qui ne sont ni ambigus ni clairs¹⁷⁷. On peut s'interroger sur ce que l'auteur entend par *ijtihad* et par *interprétation* dans la mesure où les deux impliquent un effort de compréhension et de raisonnement. Hallaq nous fournit la réponse que voici :

Interpretation involves changing the meaning of ambiguous speech, thus creating two or more varied perceptions of the same language, *ijtihad*, on the other hand, does not involve interpretation in the strictly linguistic sense. It is a process whereby legal language is taken to yield a particular legal

¹⁷⁷ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p.37.

effect suitable to a particular place and time, when it may, in another place and time yield another effect¹⁷⁸.

C'est sans doute en raison de l'effort d'adaptation qu'implique la notion *d'ijtihad* que l'auteur trace une ligne de démarcation entre texte sacré et interprétations : la partie juridique du discours coranique représente « un idéal » (*mithal*), tandis que les interprétations et applications sont en rapport avec des faits « réels » (*waqf*)¹⁷⁹. Autrement dit, si le verbe de Dieu est absolu, l'interprétation qu'on en fait est toujours relative en ce sens qu'elle est fonction de la réalité que l'être humain façonne suivant le donné et les besoins de son époque. Par cette remarque, où la possibilité d'une correspondance parfaite entre le Texte et les interprétations est écartée, l'auteur vient réfuter la thèse selon laquelle les recueils de jurisprudence et les commentaires coraniques constituent l'essentiel de l'islam. Pour lui, il ne s'agit ni plus ni moins que de connaissances religieuses relevant d'un contexte historique donné et, à ce titre, on se doit de les approfondir¹⁸⁰.

Après avoir dégagé la nature de chacun des discours coraniques et établi la nécessité d'une relecture, Chahrour passe à l'étape suivante, à savoir l'interprétation proprement dite du texte. Fidèle à son approche historiciste, l'auteur emprunte à la linguistique des concepts lui permettant de lier pensée (*fikr*) et langage (*lougha*) au contexte historique (*tarikh*), en vue de faire ressortir l'ancrage du texte sacré dans son contexte. Le discours coranique est envisagé à la fois comme une objectivation de la pensée islamique dans un contexte sociohistorique donné et comme un véhicule de la vision du monde de la première communauté islamique. Ainsi, pour en saisir le contenu, il importe non seulement de remonter au contexte dans lequel se sont formés la pensée et son reflet (le langage coranique), mais aussi de tenter autant que possible d'en reconstruire « l'anthropologie implicite »¹⁸¹. Le recours aux dictionnaires ou lexiques à lui seul n'est pas suffisant en ce sens que leurs définitions ne font pas état de l'ensemble des circonstances dans lesquelles les termes coraniques ont trouvé leur origine. D'un autre point de vue, la démarche exégétique de l'auteur peut être qualifiée de « pragmatique », puisqu'elle intègre aussi bien les facteurs linguistiques que les facteurs extralinguistiques. Il s'agit là d'une approche que

¹⁷⁸ Wael B. Hallaq, *A history of Islamic Legal theories*, p. 247.

¹⁷⁹ M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, p. 42.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸¹ L'expression est de Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 182.

les traditionalistes semblent ne pas du tout partager : plutôt que de se pencher, nous dit-il, sur la fonction rhétorique (*balagha*) et communicationnelle (*iblagh*) du discours coranique, ils privilégient l'analyse syntaxique (*nahw*)¹⁸². À cela s'ajoute le manque de rigueur sur le plan terminologique, qui conduit à une pléthore synonymique, entraînant par exemple que des mots comme « messager » (*rasûl*), « prophète » (*nabi*), « homme » (*rajul*) et « genre humain » (*bachar*) sont employés de façon interchangeable, de même que le sont des mots tels que « livre » (*kitâb*), message (*rissâla*), invocation de Dieu (*dikr*), Coran (*qur'ân*) et évidence (*furqân*)¹⁸³.

À cet axe linguistique de sa démarche herméneutique, dont nous n'avons évoqué que l'aspect central, Chahrour joindra un appareil théorique fort complexe – mêlant concepts scientifiques et concepts mystiques –, difficile à décrire dans le détail. En substance, il s'agit d'un ensemble de procédés rationnels au moyen desquels l'auteur tente d'établir des « limites » en ce qui concerne l'interprétation juridique (*ijtihad*) :

The Theory of Limits [...] is the device decree, expressed in the Book and the Sunna, which sets a Lower and an Upper Limit for all human actions; the Lower Limit represents the minimum required by the law in a particular case, and the Upper Limit the maximum. Just as nothing short of the minimum is legally admissible, so nothing above the maximum may be deemed lawful¹⁸⁴.

Le but de Chahrour étant de redresser, entre autres erreurs, « celles commises par la tradition relativement à la situation de la femme »¹⁸⁵, il importe d'examiner, à titre d'exemple, son interprétation du verset traitant de la polygynie pour voir dans quelle mesure sa méthode herméneutique est porteuse de changement.

Sommairement, sa démarche en ce qui concerne le verset de la polygynie s'articule autour de deux limites, l'une quantitative (*kam*) et l'autre qualitative (*kayf*). Par « limite quantitative », l'auteur entend le nombre autorisé d'épouses, dont la limite supérieure serait quatre et la limite inférieure, une. De ce point de vue, l'abolition de la polygynie ne

¹⁸² M. Chahrour, *Études islamiques contemporaines sur L'État et la société*, pp. 41-42.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸⁴ Wael B. Hallaq, *A history of Islamic Legal theories*, p. 248.

¹⁸⁵ M. Chahrour, "La femme en islam : un exemple du droit nouveau", traduit par M. Borrismans, *Études arabes, Dossiers. Dirassat Arabiyah*, p. 93.

constituerait en aucun cas une atteinte au Texte dans la mesure où elle est conforme à la limite inférieure prescrite (limite quantitative inférieure). En revanche, l'application de la loi polygynique doit satisfaire à des conditions, et c'est là où l'auteur fait intervenir ce qu'il appelle la « limite qualitative ».

Pour Chahrour, la limite inférieure étant celle d'une épouse, le premier mariage n'est soumis à aucune contrainte du point de vue qualitatif (limite qualitative inférieure). Autrement dit, il peut se réaliser aussi bien avec une jeune fille (vierge) qu'avec une femme divorcée ou veuve. Ce qui n'est pas le cas des mariages suivants qui impliquent, de son point de vue, l'obligation d'épouser uniquement des femmes à la fois veuves et mères de jeunes enfants (mineurs)¹⁸⁶. Il s'agit ici de la « limite qualitative supérieure » que l'auteur tente de justifier en remontant à l'époque du Prophète où les guerres successives se sont soldées par la perte d'un grand nombre d'hommes, laissant derrière eux des veuves et des orphelins. Cette mise en contexte va souligner la pertinence du lien qu'il établit entre le verset de la polygynie¹⁸⁷ et le verset précédent qui traite, quant à lui, des orphelins¹⁸⁸ et lui permettre d'analyser les deux simultanément. Ce faisant, il arrive à la conclusion suivante : les trois dernières femmes que l'homme est autorisé à épouser d'après le verset de la polygynie ne sont ni plus moins que les mères des orphelins, dont il est question dans le verset précédent. Pour l'auteur, ce lien est d'autant plus évident que le verset en rapport avec la polygynie commence par « et si vous craignez de ne pas être justes envers les orphelins... », ce qui constitue le prolongement du verset précédent. Dès lors, la notion d'« équité » (*adl*), telle qu'elle est évoquée dans le verset de la polygynie, ne s'applique plus aux femmes uniquement mais embrasse également les orphelins. En d'autres termes, l'homme se doit d'être équitable envers toutes les personnes (femmes et enfants) dont il a la charge¹⁸⁹. Et c'est en raison des responsabilités financières et éducatives impliquées qu'il est précisé : « si vous craignez d'être injuste, n'en épousez alors qu'une seule », cette

¹⁸⁶ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 598.

¹⁸⁷ Verset 3 de la sourate 4 : « Et si vous craignez de ne pas être justes envers les orphelins,... Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de ne pas être justes avec celles-ci, alors une seule ou des esclaves que vous possédez. Cela, afin de ne pas faire d'injustice (ou afin de ne pas aggraver votre charge de famille) ». (Traduction de La Présidence Générale des Directions des Recherches scientifiques islamiques, *Le saint Coran*, p. 77).

¹⁸⁸ Verset 2 de la sourate 4 : « Et donnez aux orphelins leurs biens ; n'y substituez pas le mauvais au bon. Ne mangez pas leurs biens avec les vôtres : c'est vraiment un grand péché ». (*Ibid.*, p. 77).

¹⁸⁹ M. Chahrour, *Le livre et le Coran*, p. 599.

réserve s'adressant à l'homme aux revenus modestes. Car, « "une seule", nous dit l'auteur, signifie ici la deuxième épouse et non la première, puisque le discours polygamique s'adresse à l'homme déjà marié »¹⁹⁰.

Par ailleurs, l'auteur s'appuie sur le verset 127 de la sourate 4, où les hommes sont exemptés de la dot des femmes suivantes (les veuves) du fait qu'ils s'engagent à prendre en charge les enfants de celles-ci (les orphelins), pour démontrer, d'une part, la pertinence de son propos et, d'autre part, l'erreur méthodologique que trahissent les interprétations traditionnelles. La dimension humaine de la polygynie est, selon l'auteur, liée au fait que Allah l'a autorisée dans le cadre d'un verset limitatif où Il manifeste clairement son souci pour les veuves et les orphelins¹⁹¹. De ce point de vue, la loi régissant la polygynie n'a de valeur que dans des cas exceptionnels (en temps de guerre, par exemple), et cela à condition que les épouses suivantes soient veuves et que leurs enfants soient pris en charge par le mari. Ce qui signifie qu'elle doit être abrogée quand les circonstances sont normales.

Que penser de la démarche herméneutique de Chahrour ? Inédite, audacieuse est le moins qu'on puisse en penser. C'est dire qu'avec son approche historiciste et sa « théorie des limites », l'auteur enfonce les portes de l'herméneutique coranique et jurisprudentielle, considérée jusque-là comme la chasse gardée des « docteurs de la foi ».

1.1.2.2.4. Conclusion : non à l'absolutisme politico-religieux

Contestation et cri d'alerte à la fois, la critique de Chahrour vient, dans le sillage de celle de Abdou, quoique dans un style bien plus polémique, réitérer la nécessité d'une relecture du Texte susceptible à la fois de renouveler la pensée islamique et d'offrir aux sociétés musulmanes la possibilité d'intégrer la modernité. Plus qu'un simple état des lieux, sa critique ne se contente pas de souligner les conséquences du *taklîd* (imitation aveugle des Anciens), effort déjà déployé par Abdou, mais s'emploie à en dévoiler le soubassement idéologique. C'est ainsi qu'il s'attaque de front à la « classe » des uléma et jurisconsultes tout en dénonçant leur inféodation aux pouvoirs politiques.

¹⁹⁰ M. Chahrour, "La femme en islam : un exemple du droit nouveau", traduit par M. Borrismans, Etudes arabes, *Dossiers. Dirassat Arabiyah*, p. 107.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 109.

C'est, en effet, à partir de l'analyse de recueils formant le « patrimoine culturel islamique » – hadiths équivoques, commentaires coraniques et extrapolations juridiques –, si chers aux traditionalistes, que l'auteur expose le caractère démagogique de l'idéologie qui les sous-tend. Le style est on ne peut plus incisif : la pensée islamique s'est pervertie en se politisant. Elle est devenue complice des régimes dictatoriaux, leur truchement, celle qui se charge d'exprimer leurs pensées et de réaliser leurs ambitions. Même l'illustre Abdou, ce précurseur du réformisme, aurait, à en juger par les propos de Anouar Abdel-Malek, encouragé une telle tendance :

Un deuxième trait de la pensée de Mohammed 'Abdouh va peser, d'une façon plus voilée, mais peut-être plus pernicieuse, sur la pensée égyptienne. Certes le pragmatisme dont il se fait l'adepte va permettre aux *uléma* éclairés de fournir une interprétation acceptable de la religion; il permettra à l'état de légiférer et d'avancer sur la voie de la modernité. Mais il va surtout encourager une tendance solidement implantée en Égypte, celle de l'adaptation du penseur-scribe aux besoins du pouvoir et l'hésitation devant tout effort de théorisation qui risquerait, en se plaçant au dehors du cadre idéologique national, de faire des philosophes¹⁹² qui s'y aventureraient des parias étrangers au corps même de l'*ummah* .

Aussi, la raison de la crise qui secoue aujourd'hui le monde musulman est-elle à chercher non seulement dans les interprétations millénaires et caduques, mais aussi dans l'instrumentalisation politique de la religion à la fois par les traditionalistes et par les gouvernements musulmans, point de vue auquel semble se rallier Arkoun quand il dit que « les classes dirigeantes ont toujours recherché dans l'autorité transcendante du Coran une légitimation que n'assurent ni le principe dynastique, ni le suffrage populaire trop grossièrement manipulé »¹⁹³. Que doit-on faire? Il s'agit d'adopter une démarche qui viserait une double libération : libération de la pensée islamique et libération des sociétés musulmanes. Un grand défi, certes, qui selon l'auteur, pourrait être relevé si l'on procédait à une lecture des référentiels islamiques (Coran et hadith) qui puise, non pas dans les sources du savoir religieux, mais dans celles du savoir universel. Une lecture en quelque sorte subversive en ce sens qu'elle semble tenter de déstabiliser le pouvoir politique en s'attaquant à l'institution religieuse, c'est-à-dire la source de sa légitimation :

¹⁹² Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et renaissance nationale. L'Égypte moderne*, pp.403-404.

¹⁹³ Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, p. 70.

The book [il s'agit de son ouvrage intitulé *Le livre et le Coran*] challenges a millenium of Islamic tradition. It is highly critical of the social, political and intellectual state of contemporary Arab countries.¹⁹⁴ [...] Shahrour's message is a contemporary message, a reassurance to the perplexed, a reassertion of the liberal tradition of Islam and an affirmation of the relevance of the faith to the pluralistic global village of the twentieth and twenty-first centuries¹⁹⁵.

Il va sans dire que le « travail de sape » entrepris par l'auteur contre ce « mariage » du religieux et du politique, qui agit sur les sociétés musulmanes à la manière d'un étau, a su toucher les cordes sensibles d'une grande partie de l'élite intellectuelle musulmane :

Il a attiré l'attention de nombreux chercheurs du fait de ses sympathies acquises aux attitudes réformistes et de son opposition violente aux islamistes. De même ses propos ont-il trouvé un lectorat avide parmi les amateurs de propos incendiaires¹⁹⁶.

From the Arab Gulf to Morocco a modernist, not to say liberal, interpretation of the Qur'an by a Syrian [...] has become a best seller. *The Book and the Qur'an* reminds us of the power of the printed word. In a region where the constraints of state-controlled radio and television are evident to most citizens, the printed word even if it reaches only a select audience, retains a particular strength. Publication figures for Shahrur's book are impressive. The 1990 Damascus edition sold out, requiring a reprinting three months later and a Beirut edition in 1992. In Syria, 13,000 copies have been sold, and many of the 15,000 copies of the Lebanese edition have found their way to the Arab Gulf. Despite the book's formal prohibiting in Egypt, 3,000 copies have been sold there, along with a large number of photocopies. An estimated 10,000 photocopies are circulating in Saudi Arabia¹⁹⁷.

Mais si le message de Chahrour a éveillé, comme en témoignent les propos ci-dessus, des résonances profondes chez certains musulmans, chez d'autres il a suscité des réactions inverses : « The author has been denounced as "an enemy of Islam" and as "a Western and Zionist agent". To date eleven other books have been written attacking his thesis »¹⁹⁸. Or, ces réactions ne sont guère surprenantes, vu les tabous que l'auteur transgresse :

¹⁹⁴ Peter Clark, "The Shahrour Phenomenon: A liberal Islamic Voice from Syria", *Islam and Christian-Muslim Relations*, p. 337.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 341.

¹⁹⁶ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 177.

¹⁹⁷ Dale f. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back", *MESA Bulletin*, p. 163.

¹⁹⁸ Peter Clark, "The Shahrour Phenomenon: A liberal Islamic Voice from Syria", *Islam and Christian-Muslim Relations*, p. 337.

La situation culturelle, politique, économique actuelle du monde arabe fait qu'il est impossible, surtout quand on est un Arabe du monde arabe, de parler de la religion comme phénomène social totalement explicable, de même qu'il est devenu impossible d'en parler philosophiquement comme le ferait un intellectuel dépassant l'esprit de son temps. [...] Il est donc tout à fait naturel, l'intellectuel n'étant pas forcément un héros, que dans ces conditions tout ne soit pas dit, et que le discours de l'intellectuel sur la religion, le droit, la politique soit un discours stratégique tissé de silence, de prudences, d'esquives, donc un discours corrompu.¹⁹⁹


Pourtant, à en juger par cette remarque, qui explique le pourquoi de l'ambiguïté des discours que nous avons évoquée plus haut, par la rigueur de la critique de Chahrour et par le fait que celui-ci n'a fait l'objet d'aucune poursuite officielle, on est porté à croire que le monde musulman est en train de s'acheminer vers une conception de la religion plus cohérente et plus acceptable pour l'esprit moderne. Or, tel ne semble pas être le cas. Car si le courant dans lequel s'inscrit l'auteur attire la sympathie d'une partie de l'élite intellectuelle musulmane, il ne fait pas moins l'objet d'une ségrégation auprès de certaines institutions :

Ce courant, toléré dans des cercles limités, est soumis à un véritable état de siège, puisqu'il est rejeté, marginalisé à la fois par les traditionalistes (bénéficiant la plupart du temps du soutien des autorités en place), les adeptes de l'islamisme et même, dans une certaine mesure, les milieux académiques occidentaux spécialisés dans l'islam. Aucune de ces instances n'y reconnaît le prolongement ou la restitution des conceptions attachées traditionnellement à l'islam.²⁰⁰

Néanmoins, l'hostilité qu'illustrent ces observations est loin d'entraver l'élan d'un nombre important de penseurs musulmans, dont les approches, si variées soient-elles, se rejoignent quant à la critique de l'immuabilité que l'on continue de faire revêtir aux interprétations traditionnelles. Pour la plupart de ces auteurs, il s'agit de faire valoir que le Coran est une chose et ce que les savants et jurisconsultes musulmans en ont fait en est une autre. D'où la nette distinction qu'ils établissent entre le « dire » inépuisable du Texte et le « lire » fragmentaire que sont les interprétations, celles-ci étant circonscrites par un contexte sociohistorique et culturel spécifique dans lequel baignent les exégètes.

¹⁹⁹ Yadh Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, pp. 27-29, cité par Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 161.

²⁰⁰ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 179.



C'est cette dichotomie entre le « dire » coranique et la pluralité des lectures que celui-ci suscite suivant les époques, les situations et les sujets interprétants ou traduisants, qui oriente notre réflexion.

CHAPITRE DEUX - OBJET DE LA RECHERCHE

Notre recherche, qui porte sur la lecture ou la relecture du Coran, s'inscrit donc dans le prolongement des réflexions que nous venons d'exposer, mais s'appuie sur des considérations théoriques et pratiques relevant d'un domaine différent. Elle prend comme point de départ l'analyse de l'objet problématique, à savoir les traductions ou lectures, pour proposer une nouvelle lecture du Texte en fonction du contexte. Dans cette optique, notre préoccupation majeure est d'arriver à déterminer le modèle selon lequel et les outils à l'aide desquels nous pourrions concilier les valeurs « textuelles » de l'islam, qui relèvent de l'époque ancienne et que nous proposent encore les traductions, avec les exigences et réalités « contextuelles », c'est-à-dire celles de l'époque moderne.

Tout comme chacun des auteurs a adopté l'approche qui sert le mieux ses objectifs – religieuse (Abdou), sociologique (Mansour) et scientifique (Chahrour) –, nous adoptons la démarche traductologique parce que nous la jugeons la plus apte à servir les nôtres. Ayant pour objet d'étude la traduction en tant que lecture déterminée à la fois individuellement et socialement, la traductologie fait appel à bon nombre de disciplines – linguistique, littérature, sociologie, communication, ethnologie, philosophie, etc. – pour élucider l'ensemble des phénomènes intervenant dans l'acte de traduire ou entourant la production des traductions. Ce caractère multidimensionnel de la traductologie nourrira notre réflexion lors de l'analyse des traductions que nous nous proposons d'employer comme outils d'interrogation du Coran.

Où se situe notre recherche par rapport à ces travaux ? D'une certaine manière, elle se trouve à la croisée des chemins. Issue d'une situation qui pose problème, à savoir les traductions de versets en rapport avec le statut de la femme, cette recherche s'appuie, d'une part, sur les considérations théoriques et pratiques soulevées par les auteurs évoqués et, d'autre part, sur la critique des traductions que nous pensons pouvoir utiliser comme outil d'interrogation du Coran. Il s'agit d'une recherche pragmatique, dans la mesure où elle vise à examiner le contexte social, historique ou idéologique entourant l'original et les traductions dans le but de proposer une relecture du texte adaptée à notre contexte. Par ailleurs, elle se distingue des objectifs des travaux évoqués du fait qu'elle se propose d'interroger le Coran en faisant intervenir à la fois les théories culturalistes et les théories et pratiques liées à la traductologie.

L'objectif que nous nous sommes assigné dans le présent travail, et qui consiste en l'emploi de traductions à la fois comme objet et outil d'analyse, se définit à partir du triple lien qu'entretient la traduction avec le commentaire coranique : d'abord, en tant qu'activités visant à faire parler les signes et à découvrir leur sens, traduction et commentaire coranique se confondent, mis à part le fait que la traduction se réalise dans une langue autre que celle de l'original. Ensuite, en tant qu'actes individuels de lecture, traductions et commentaires coraniques, varieront suivant les traducteurs ou exégètes qui les ont effectués. Par exemple, les différences que l'on peut relever entre plusieurs traductions effectuées dans une même langue sont comparables à celles que l'on peut observer entre divers commentaires coraniques. Ces écarts tiennent soit à des choix d'ordre linguistique opérés par chacun des traducteurs ou exégètes, soit à des orientations de nature idéologique, sociopolitique, religieuse, etc.²⁰¹ Enfin, en tant qu'activité « passerelle », la traduction, envisagée schématiquement, met en jeu trois types de savoir : le savoir linguistique (langue de départ et langue d'arrivée), le savoir-faire (transfert interlinguistique), auxquels s'ajoute une connaissance du monde ou du domaine auxquels appartient le texte à traduire. Or, il se trouve que la traduction des grandes œuvres en général et des textes sacrés en particulier requiert des connaissances quasi encyclopédiques. À ce propos, le point de vue de Berque est assez édifiant en ce qui concerne la complexité et l'étendue de l'entreprise que représente ce type de traduction :

On ne peut, en effet, attendre d'un seul homme l'ensemble de qualités qu'une telle entreprise requerrait de son responsable. À des connaissances philologiques sérieuses (étude formelle), à une information poussée tant sur l'exégèse du texte que sur ses incidences vécues, devraient se joindre une certaine intuition spirituelle, le sens critique de l'histoire, la sensibilité littéraire et l'aptitude à faire passer dans la langue d'arrivée un peu de la vibration de l'original. Que dire de cet effrayant cumul? Qui peut avoir la prétention d'y aspirer soi-même, ou l'insolence de l'exiger d'autrui?²⁰²

Autrement dit, le traducteur se doit de réunir, outre les connaissances philologiques et les qualités morales, un savoir religieux approfondi. C'est pourquoi la lecture de textes religieux susceptibles d'enrichir et d'éclairer sa pensée s'avère dans pareil cas incontournable. De

²⁰¹ À ce propos, l'égyptien Hassan Hanafi nous dira que « there is no one interpretation of a text, but there are many interpretations given the difference in understanding between various interpreters an interpretation of a text is essentially pluralistic. The text is only a vehicle for human interests and even passion... The conflict of interpretation is essentially a socio-political conflict, not a theoretical one. Theory indeed is only an epistemological cover-up. Each interpretation expresses the socio-political commitment of the interpreter ». (Charles Kurzman, *Liberal Islam*, p. 26).

²⁰² Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, pp. 11-12.

ce point de vue, l'inférence du sens passe par, entre autres choses, la synthèse que celui-ci aura effectuée de l'ensemble de ces textes, dont les commentaires coraniques font partie intégrante. D'où le troisième lien qui, de notre point de vue, unit fortement traduction et commentaire coranique.

Par ailleurs, le fait que les traductions du Coran existent en grand nombre – quelque 120 en français uniquement – sans que leur utilisation comme outils d'interrogation ait suscité l'intérêt de traducteurs, du moins dans une perspective traductologique, vient témoigner du caractère pertinent et original de notre démarche. Nous croyons, en effet, qu'une analyse comparative entre les traductions, d'une part, et entre l'original et les traductions, d'autre part, peut ouvrir une perspective de lecture encore inédite dans le champ de l'herméneutique coranique.

C'est donc en nous appuyant sur l'ensemble des réflexions qui nous sont offertes par la traductologie et sur notre expérience de traductrice que nous énonçons les principes sous-tendant notre démarche.

En tant que traductrice, nous posons que la multiplicité des traductions des grandes œuvres, notamment celle des textes sacrés, est à la fois inévitable et indispensable. Ici, nous évoquons la traduction non comme un produit dérivé de l'original, mais comme le fruit d'un travail réflexif, c'est-à-dire d'une lecture interprétative que chaque traducteur effectue en opérant des choix suivant son propre système de raisonnement. Ainsi envisagée, chacune des traductions représente une perception unique. Par ailleurs, la densité sémantique par laquelle se caractérise le texte sacré – donc l'impossible assignation d'un sens unique – nous invite à considérer ces « perceptions » que sont les traductions, peu importe leurs différences, comme un ensemble de « possibles sémantiques » susceptibles d'éclairer le texte sacré, sans toutefois en épuiser le « dire ».

Ce concept de traduction plurielle, qui vient se substituer à celui de la lecture unique revendiquée par les traditionalistes musulmans, nous le rattachons directement au concept de lecture plurielle :

Le document produit un « effet » sur le lecteur, [...]; il dépend entre autres (outre les caractéristiques du lecteur [son statut, son rôle, ses attitudes, son « histoire », ses groupes d'appartenance et de référence]) des objectifs de

lecture de ce dernier (il lit « pour quoi faire? »), de ses propres hypothèses sur les sens du texte et enfin de la manière dont il se projette dans le discours qu'il reçoit (un même écrit pouvant avoir autant de lectures que de lecteurs)²⁰³.

Vue sous cet angle, la lecture de tout texte, et à plus forte raison celle des textes sacrés, est relative et variable dans la mesure où elle est fonction du filtre d'interprétation du lecteur, du pourquoi de sa lecture et du comment de son inscription dans cet univers discursif. Or, il se trouve que l'étape préalable à toute traduction est précisément l'étape de lecture, c'est-à-dire celle où, par l'analyse intra- et extra-linguistique, le traducteur doit parvenir à la compréhension du texte source pour en extraire le sens qu'il projette ensuite dans la langue d'arrivée. Dès lors, traduire constitue une forme de « lecture-écriture »²⁰⁴ particulière, dans la mesure où les décisions que prend celui-ci ou les choix qu'il opère lors de la traduction sont fonction de la lecture qu'il aura faite du texte source, cette lecture étant elle-même conditionnée par les variables que sont les attributs, la visée, l'affectivité de chacun des traducteurs, ainsi que par le contexte dans lequel ces derniers s'inscrivent.

S'il apparaît nettement qu'un texte peut susciter une « lecture-écriture » plurielle, la possibilité que le texte sacré, véritable « creuset sémantique », puisse être traduit de plusieurs façons est d'autant plus grande. C'est ce qui a sans doute fait dire à Arkoun, évoquant les difficultés que présente la traduction du Coran, que « [n]ous sommes en face d'une somme de virtualités dont l'actualisation dépend de l'interrogeur et de tout ce qui déclenche l'interrogation »²⁰⁵. Et c'est aussi pourquoi Muhammad zafrullah khan, traducteur du Coran, fait état dans sa préface des problèmes que pose la polysémie inhérente à ce texte sacré au traducteur qui, à la différence du commentateur, est tenu de retenir « un sens » parmi les nombreux sens possibles. Or, ce choix, qui est en fait l'inscription du sujet traduisant dans le discours coranique, son empreinte en quelque sorte, variera d'un traducteur à l'autre :

However careful and meritorious a translation may be, it can only go a certain distance in helping to convey the meaning of a book so many-faceted and rich in meaning as is the Qur'an. A translation, not being a

²⁰³ Sophie Moirand, *Situations d'écrits*, pp. 11-12.

²⁰⁴ « Si la traduction d'un texte est structurée-reçue comme un texte, elle fonctionne texte, elle est l'écriture d'une lecture-écriture, aventure historique d'un sujet. Elle n'est pas transparence par rapport à l'original ». (Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, p. 307).

²⁰⁵ A. Kazimirski, *Le Coran* (présentation par Mohammed Arkoun, p. 15).

commentary, is tied down to one rendering out of several possible ones, and the choice is not always an easy one. The context is very helpful in this behalf, but the reader should bear it constantly in mind that the translator's choice does by no means exclude alternative renderings, some of which might be even more opposite in a certain combination of circumstances, than the one selected by him²⁰⁶.

Devant cette multiplicité de sens, principale pierre d'achoppement, et l'ampleur de la tâche qu'elle implique pour le traducteur, Chouraqui, traducteur de la Bible et du Coran, s'inclinera en faisant part de son scepticisme quant à la traduisibilité des textes sacrés :

Tous les traducteurs le savent comme tous les savants, grands ou petits : le Coran comme la Bible sont des textes intraduisibles. Mais sans doute, est-ce pour cela qu'ils excitent l'ardeur de tant de talents voués à cette quête de l'impossible²⁰⁷.

C'est en raison de cette quête de l'impossible, autrement dit de ce sens qui « échappe », qui « glisse », auquel s'ajoute l'évolution de la langue et de la culture, que nous réfutons la thèse de la « lecture unique » mise en avant par les traditionalistes musulmans et postulons, à la place, que chaque traduction ou interprétation est un travail inachevé et inachevable, une lecture en perpétuel mouvement, qui cherche constamment à « faire mûrir la semence »²⁰⁸ du texte sacré sans jamais y parvenir totalement. D'où la nécessité d'un va-et-vient incessant entre le passé et le présent, entre l'œuvre originale et les traductions ou interprétations. Mais nous posons également que ces traductions, si nombreuses et si différentes soient-elles, plutôt que de s'exclure, se complètent mutuellement.

C'est à partir de ce postulat que nous avons jugé pertinent d'employer ces traductions à la fois comme objets et comme outils d'analyse. En fait, nous envisageons, au moyen d'une analyse comparative entre traductions et entre original et traductions, de voir comment le ou les sens originels sont transposés dans la nouvelle constellation que constituent ces traductions. En d'autres mots, nous pensons qu'en même temps que ces traductions s'interrogeront les unes les autres, elles s'enrichiront mutuellement, avant de remplir leur fonction ultime qui est celle d'interroger le Coran. Ce type d'analyse représente, de notre point de vue, un outil heuristique qui permet de déployer le sens du texte original et d'en

²⁰⁶ Muhammad Zafrulla Khan, *The Qur'an*, pp. VII-XI.

²⁰⁷ André Chouraqui, *Le Coran. L'Appel*, p. 10.

²⁰⁸ Expression empruntée à Alexis Nouss et Laurent Lamy, "L'abandon du traducteur", *TTR*, p. 23.

analyser les portées particulières. Dans cette optique, nous pensons que les écarts et concordances entre les traductions, d'une part, et entre l'original et les traductions, d'autre part, peuvent agir comme des révélateurs et servir de tremplin à notre analyse. Telle est donc la ligne directrice du présent travail.

CHAPITRE TROIS - CADRE THÉORIQUE

Afin de répondre à la question soulevée dans notre problématique, qui est celle de savoir comment faire émerger d'un texte ancien, le Coran, un message acceptable pour l'intelligence moderne, il importe de définir le cadre théorique de notre recherche ainsi que les concepts qui la sous-tendent. Le point de départ de notre travail, ou l'outil sur lequel il s'appuie, étant des traductions, il n'est pas inutile de rappeler, ne serait-ce que brièvement, les deux paradigmes les plus susceptibles de régir ces dernières. Pour illustrer ce qui distingue ces paradigmes, disons que le prisme à travers lequel chacun des deux appréhende la traduction est différent. L'un l'envisage, pour reprendre l'expression de Mounin, à travers des « verres transparents » tandis que l'autre l'appréhende avec des « verres colorés ». Plus précisément, dans le premier cas, le texte traduit semble, compte tenu de sa transparence, « [...] avoir été directement pensé puis rédigé en français [...] », alors que dans le deuxième, où le mot à mot est privilégié, le lecteur a « [...] l'impression dépayssante de lire le texte dans les formes originales (sémantiques, morphologiques, stylistiques) de la langue étrangère [...] »²⁰⁹. Le choix du « type de verres » se fait alors selon que le traducteur s'inscrit dans l'un ou l'autre paradigme. Ces oppositions, courantes dans le monde de la traduction, se trouvent également évoquées par d'autres auteurs, mais désignées autrement : équivalence dynamique/équivalence formelle (Nida), cibliste/sourcière (Ladmiral), acceptabilité/adéquation (Toury), etc.

Aussi, à partir de ce discours dichotomique, qui a profondément marqué toute l'histoire de la traduction et suscité les controverses les plus fécondes chez les traducteurs et traductologues sur la manière de traduire, il convient, compte tenu de notre problématique, d'examiner un troisième discours où des auteurs se penchent essentiellement sur la dimension idéologique et politique de la traduction et en exposent les implications. En effet, suivant l'angle sous lequel s'organisent ces réflexions, la traduction apparaît tantôt sous forme d'instrument visant à renforcer l'idéologie dominante, tantôt sous forme d'outil permettant de résister à cette dernière ou de s'y opposer. C'est en raison des perspectives qu'ouvrent ces approches traductologiques et des divers outils qu'elles nous proposent que l'intégration de certaines d'entre elles dans notre étude nous apparaît indispensable. Par ailleurs, notre objectif étant d'examiner un certain nombre de traductions, nous serons amenée à explorer des modèles d'analyse ou de critique associés à ces deux approches.

²⁰⁹ Georges Mounin, *Les belles infidèles*, p. 109.

En effet, si la traduction a de tout temps été un instrument de découverte des idées et des savoirs et de leur transmission, il reste qu'elle a aussi été l'outil au moyen duquel s'est exercée et consolidée la domination de l'Autre. Cette autre facette vient, sous la plume de certains auteurs, s'opposer à celle qui lui confère son caractère humaniste, humanitaire et progressiste. Du point de vue de ces auteurs, dont nous nous proposons d'examiner les réflexions, la traduction, en tant que pratique discursive, joue un rôle déterminant dans la définition des rapports sociaux – ceux-ci pouvant aller des relations interpersonnelles aux relations politiques les plus complexes – et dans la construction de l'Autre, que celui-ci soit Autre en raison de sa différence culturelle ou de sa différence sexuelle. Leurs réflexions aboutissent toutes à un même constat, à savoir que certaines traductions, peu importe la logique dans laquelle elles s'inscrivent – impérialiste selon Venuti, colonialiste selon Niranjana ou « patriarcaliste » selon Simon et von Flotow –, visent à manipuler l'Autre pour mieux le dominer.

Notre intention ici étant de dégager le matériau à partir duquel s'élaborent ces réflexions, il ne nous semble pas inutile de faire, au préalable, une incursion dans la théorie fonctionnaliste, dont l'une des retombées positives en matière de traductologie a sans doute été l'effort de circonscrire, grâce à une mise en contexte socioculturelle, idéologique et politique, les phénomènes entourant la traduction et d'en exposer les tenants et les aboutissants.

3.1. Approche sociologique

Dans cette approche, où la traduction est abordée par le biais de la littérature comparée et de la théorie du polysystème, les théoriciens dits « fonctionnalistes », dont Toury, Lefevere ou Brisset, se penchent sur la traduction en tant que facteur énergisant de la société réceptrice et de sa littérature. Dans cette optique, la traduction est envisagée non comme découlant de l'original, mais comme un texte quasi indépendant ou autonome, qui a pour but de renforcer l'idéologie²¹⁰ dominante par son inscription dans le polysystème d'arrivée.

²¹⁰ Ici, nous nous alignons sur la définition de Brisset selon laquelle l'idéologie représente « le système – plus ou moins organisé – de notions, d'images et de "valeurs" grâce auquel une collectivité ou un individu organisent en un ensemble acceptable la diversité de leur expérience ». L'idéologie correspond en ce sens à une vision du monde, c'est-à-dire à la conception des « rapports qu'entretient le "sujet" (de l'idéologie) avec la nature, avec autrui, avec son imaginaire (profane ou sacré), avec lui-même ». (Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, pp. 30-31).

Avec Toury, par exemple, dont l'analyse porte sur des traductions de romans effectuées vers l'hébreu pendant les années 30 et 40, c'est-à-dire sur un corpus de traductions partageant les mêmes caractéristiques thématiques et spatiotemporelles, on apprend que les transformations opérées par les traducteurs sont régies par un ensemble de normes²¹¹ étroitement liées à la société d'accueil. Autrement dit, l'existence de ces normes consiste à souligner que les traductions sont appelées à remplir une mission que le polysystème d'accueil leur a assignée dans un cadre de référence précis :

Inside the literary system the professionals are the critics, reviewers, teachers, translators. They will occasionally repress certain works of literature that are too blatantly opposed to the dominant concept of what literature should (be allowed to) be – its poetics – and of what society should (be allowed to) be – ideology²¹² .

Selon ce point de vue, la traduction, en sa qualité de production littéraire, se doit de se conformer aux normes prévalant dans le système littéraire d'arrivée, faute de quoi elle se heurtera à des oppositions qui peuvent entraîner sa marginalisation ou des difficultés pour sa publication, ou encore sa dépréciation :

[...] it will be called «dissident», and once it has been written it will experience great difficulty in getting published through official channels, or else will be relegated to the status of «low» or «popular» literature²¹³ .

Réparties en deux grandes catégories, ces normes correspondent à ce que Toury appelle *normes préliminaires* et *normes opérationnelles*. Les premières consistent à déterminer les types de texte ou de textes particuliers à importer dans la culture d'accueil ainsi qu'à répondre à toutes les questions liées au choix de langues à partir desquelles se fera la traduction dans la langue cible. Et les deuxièmes ont pour but d'orienter les décisions au cours du processus de traduction :

²¹¹ C'est-à-dire des « facteurs intersubjectifs qui sont la "traduction" de valeurs ou d'idées générales partagées par un certain groupe social quant à ce qui est bien et mal, approprié ou inapproprié, en instructions opérationnelles spécifiques qui sont applicables à des situations spécifiques pourvu que ces instructions ne soient pas encore formulées comme des lois ». (Gideon Toury, *In search of a Theory of Translation*, p.141, cité par Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 51).

²¹² André Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, p. 14.

²¹³ *Ibid.*, p. 17.

Les normes qui régissent les stratégies de traduction interviennent aussi bien avant que pendant le transfert. Elles agissent à des degrés divers, mais elles sont en grande partie déterminées par la fonction que les textes qu'on traduit doivent remplir dans le polysystème de la littérature d'arrivée, c'est-à-dire par la place que l'institution leur y assigne. Il s'ensuit que les normes de traduction qui régissent le transfert des textes étrangers coïncident avec les normes institutionnelles qui déterminent la configuration de la littérature d'accueil et qui assurent en même temps l'importation de ces textes de préférence à d'autres²¹⁴.

Compte tenu de ce cadre normatif et de l'acceptabilité qu'il vise, la traduction, plutôt que de révéler l'Autre et sa culture, se mue en un miroir où se réfléchit la culture réceptrice. Autrement dit, du lieu d'échange qu'elle est censée être, elle devient lieu de manipulations. Tel est d'ailleurs le point de vue de Lefevere pour qui la traduction n'est rien de moins qu'une réécriture du texte original. Toute réécriture étant, peu importe sa visée, le reflet d'une idéologie et d'une poétique, elle fait subir aux oeuvres originales certaines modifications de sorte à les adapter au courant dominant dans la société d'accueil :

Whether they produce translations, literary histories or their more compact spin-offs, reference works, anthologies, criticism, or editions, rewriters adapt, manipulate the original they work with to some extent, usually to make them fit in with the dominant, or one of the dominant ideological and poetical currents of their time²¹⁵.

Brisset, pour sa part, envisage ce type de « manipulation » que l'on fait subir au texte original comme une conséquence logique de tout transfert, car c'est la « naturalisation » par laquelle se traduit celle-ci qui détermine l'acceptation du texte traduit dans la société réceptrice :

Quelles que soient, par conséquent, les relations d'équivalence potentiellement dictées par le texte d'origine, la traduction est assujettie au possible de la langue, de la littérature et du *discours* de la société d'accueil. Comme on le dit d'une personne étrangère qui s'établit dans un nouveau pays, le texte étranger est « naturalisé » par la traduction qui l'introduit dans une société nouvelle. La traduction soumet l'œuvre à de multiples changements pour qu'une fois transférée, cette œuvre soit acceptable, c'est-à-dire conforme à l'ensemble des codes qui régissent à des degrés divers le discours de la société-cible²¹⁶.

²¹⁴ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 19.

²¹⁵ André Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, p. 8.

²¹⁶ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 26.

Pour mieux saisir la thèse de Brisset selon laquelle la traduction relève beaucoup plus d'une analyse contrastive des discours sociaux, que d'une linguistique différentielle ou d'une stylistique comparée, faisons remarquer que sa sociocritique porte sur une période précise de l'histoire du Québec (1968-1988). Il s'agit d'un moment où le Québec, préoccupé par la question de l'identité nationale, va investir la traduction d'une mission qui consiste non pas à médiatiser l'œuvre étrangère ou à transmettre le discours de l'Autre, mais essentiellement à faire prendre conscience à un peuple de sa différence de sorte qu'il affirme son identité. Envisagée comme l'un des moyens de recentration identitaire, la traduction se doit alors d'être logocentrique dans ses propos et ethnocentrique dans sa visée. En d'autres termes, elle a pour mandat de s'appropriier l'œuvre originale en ramenant tout « à sa propre culture, à ses normes et valeurs », et de considérer « ce qui est situé en dehors de celle-ci – l'Étranger – comme négatif ou tout juste bon à être annexé, adapté »²¹⁷. À cette fonction doxologique²¹⁸ s'ajoute la fonction littéraire que la traduction se doit de remplir pleinement. En effaçant toutes les marques étrangères véhiculées par l'œuvre originale, la traduction, que Brisset qualifie de « reconstruction effectuée avec des matériaux d'emprunt »²¹⁹, se donne la contenance d'une œuvre locale qui vient combler un vide culturel, ce que Toury appelle *slot*, et accroître ainsi le patrimoine littéraire national.

Mais, à en juger par l'analyse de Brisset, ce phénomène d'occultation de l'Autre (ou de son annexion) n'est spécifique ni à la traduction ni à la littérature québécoises, et l'autarcie qui en découle n'est pas non plus un fait permanent. Selon elle, cette tendance caractériserait plutôt les littératures en voie de formation :

L'étude proposée pour le Québec a le mérite de pouvoir s'appliquer, toutes proportions gardées, à d'autres *littératures émergentes* dont l'apparition et l'épanouissement sont liés à une prise de conscience ou à une redéfinition de l'identité collective²²⁰.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁸ C'est-à-dire visant à rassembler l'auditoire autour de valeurs communes pour l'amener à prendre conscience de ses spécificités culturelles et à déclencher en lui le besoin de rompre avec l'héritage culturel et symbolique légué par les deux colonisateurs, l'Anglais et le Français. Pour plus de détails, voir Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, pp. 20-34.

²¹⁹ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 39.

²²⁰ *Ibid.*, p. 317.

Le Québec ayant maintenant établi sa spécificité nationale, la traduction n'est plus assujettie aux lois de l'adaptation, et la preuve en est qu'« au discours sur la *spécificité nationale* du théâtre québécois s'est substitué un discours sur l'*universalité* de ce théâtre »²²¹. Autrement dit, cela suppose un assouplissement des contraintes institutionnelles qui ont, à un moment donné, suscité l'appropriation ou l'ethnocentrisme en traduction. Or, cette affirmation de la part de Brisset ne semble qu'à moitié juste, car à suivre son raisonnement, selon lequel la traduction retrouve une certaine autonomie une fois que les littératures émergentes ont acquis une reconnaissance officielle, on est porté à croire que la traduction, sous sa forme ethnocentrique, est absente des cultures dont la littérature est depuis fort longtemps assise. Tel ne semble pas être le cas manifestement, puisque Lefevere, dont l'analyse porte sur bon nombre de traditions littéraires – occidentales ou autres – constate que la manipulation à laquelle les traducteurs soumettent les textes originaux est une pratique qui ne connaît pas de frontières : « Again, this may be most obvious in totalitarian societies, but different "interpretive communities" that exist in more open societies, will influence the production of rewritings in similar ways »²²².

Est-ce à dire que « la formation de soi par l'altérité (la *Bildung* allemande) »²²³ n'est pas de mise dans la plupart des sociétés ? Sans doute que oui, puisque les différentes analyses fonctionnalistes aboutissent toutes au même constat, à savoir que la traduction est solidaire, non pas de l'idéologie véhiculée par l'original, mais de celle de la société dans laquelle elle se réalise²²⁴. De ce point de vue, où la traduction semble avoir partie liée avec le polysystème littéraire d'accueil, elle ne peut qu'adhérer à l'ensemble des normes érigées par les instances locales que Lefevere regroupe sous le vocable de « patronage »²²⁵.

²²¹ *Ibid.*, p. 315.

²²² André Lefevere, *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, p. 8.

²²³ Propos empruntés à Brisset (voir *Sociocritique de la traduction*, p. 26), mais appuyant ceux tenus par Meschonnic selon lequel seule la traduction établissant des rapports entre identité et altérité est susceptible de « rendre sensible que l'identité ne s'oppose plus à l'altérité, mais advient à elle-même par l'altérité ». (Henri Meschonnic, *La poétique du traduire*, p. 36).

²²⁴ Selon Edwin Gentzler, « [t]he reason for this general lack of concern for "faithfulness" to the source text [...] was not that translators were indifferent to the textual relations within the source text, but that their main goal was to achieve acceptable translations in the target culture ». (Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories*, p. 127).

²²⁵ L'ensemble des institutions culturelles et politiques qui érigent des normes dans le but de renforcer ou bien de réviser les représentations culturelles ou sociales existantes. Pour plus de détails, voir Lefevere *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, pp. 11-25.

Or, si Toury, Lefevere et Brisset ne font qu'exposer les contraintes auxquelles est soumise la traduction, d'autres en revanche vont se pencher sur les conséquences que celles-ci impliquent à fois pour les sociétés traduites, pour les traducteurs et pour la traduction. Et c'est ce que nous nous proposons d'examiner dans ce qui va suivre.

Seront donc abordés successivement les travaux de Venuti, Tejaswini, Simon et von Flotow, où ces derniers, en réaction à la traduction ethnocentrique, dénoncent le phagocytage qu'elle implique. La particularité de ces travaux tient à une approche « résistante » sous-tendue par des considérations d'ordre idéologique et sociopolitique visant à démasquer et à contrer la visée hégémonique, que celle-ci soit de nature impérialiste, colonialiste ou « patriarcaliste ».

3.2. Approche « résistante »

« Translating can never simply be communication between equals because it is fundamentally ethnocentric »²²⁶ est l'une des observations que l'on pourrait voir comme servant de toile de fond aux réflexions de nos auteurs. Prenant comme point de départ l'approche sociologique, exposée ci-dessus, l'ensemble de ces réflexions se veut, d'une part, une exploration du rôle joué par la traduction dans le maintien des tendances hégémoniques, soit la hiérarchisation des relations humaines et, d'autre part, un manifeste où les auteurs exposent leur propre vision de ce que devrait être la traduction, chacun justifiant sa démarche par des arguments théoriques particuliers. En effet, envisageant les pratiques discursives, c'est-à-dire la traduction, comme le lieu où s'exerce et se consolide le pouvoir d'un système, d'un pays ou d'un sexe sur un autre, tous ces auteurs sont unanimes quant à la nécessité de faire de la traduction un espace de résistance et de transformation.

N'ayant nullement la prétention de refaire le travail de ces auteurs, nous nous contenterons d'en exposer les grandes lignes, en examinant les points essentiels, à savoir le concept de « transparence » et celui d'« hétérogénéité », l'un étant associé à l'idée de domination et l'autre, à celle de résistance et de transformation.

²²⁶ Lawrence Venuti, *The Scandals of translation*, p. 11.

Opposés à la traduction ethnocentrique, dont l'axiome principal est de « traduire l'œuvre étrangère de façon à ce que l'on ne "sente" pas la traduction, [...] de façon à donner l'impression que c'est ce que l'auteur aurait écrit s'il avait écrit dans la langue traduisante »²²⁷, nos auteurs vont, chacun suivant sa propre perspective, s'atteler à dévoiler le soubassement idéologique, socioculturel ou politique d'une telle pratique tout en exposant les conséquences qu'elle implique autant du point de vue de l'éthique traductive que du respect des différences culturelles.

3.2.1. Résistance à l'ethnocentrisme linguistique

Chez Venuti, où la traduction est envisagée dans une perspective historique et sociologique, nous serons à même de découvrir les enjeux qui sous-tendent, dans l'horizon anglo-américain, les *fluent translation strategies*²²⁸.

Prenant comme point de départ la marginalisation de la traduction et le piètre statut économique, juridique et symbolique du traducteur, Venuti expose, à partir d'une analyse des diverses pratiques traductives ayant eu lieu du XVII^e siècle à nos jours, les facteurs qui ont déterminé cette situation, tout en dévoilant l'importance du rôle joué par la traduction dans les constructions identitaires et dans le maintien des rapports de domination qu'entretiennent les grandes puissances avec les cultures qu'elles traduisent. Par exemple, le recours aux discours « transparents » dans l'espace anglo-américain est, à en juger par les propos de l'auteur, caractéristique d'une politique impérialiste qui s'exerce toujours au profit de Soi et au détriment de l'Autre :

When the target-language is contemporary English, transparent discourses sustain the grossly unequal cultural exchanges between the hegemonic

²²⁷ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, p. 35.

²²⁸ Ces stratégies, Venuti les décrit de la façon suivante : «[T]hey pursue linear syntax, univocal meaning or controlled ambiguity, current usage, linguistic consistency, conversational rhythms; they eschew unidiomatic constructions, polysemy, archaism, jargon, abrupt shifts in tone or in diction, pronounced rhythmic regularity or sound repetitions – any textual effect, any play of the signifier, which calls attention to the materiality of language, to words as words, their opacity, their resistance to emphatic response and interpretive mastery. Fluency tries to check the drift of language away from the conceptual signified, away from communication and self-expression. When successfully deployed, it is the strategy that produces the effect of transparency, wherein the translation is identified with the foreign text and evokes the individualistic illusion of authorial presence ». (Lawrence Venuti, *Rethinking Translation*, p. 4).

English-language nations, particularly the United-States, and their others in Europe, Africa, Asia, and the Americas²²⁹ .

De prime abord, les traductions régies par le paradigme de « transparence », peu importe la nature des objectifs que celles-ci poursuivent - culturels, économiques ou politiques - se soldent le plus souvent par le gommage de l'ensemble des manifestations linguistiques et culturelles du texte d'origine, auxquelles se substituent les valeurs de la culture d'accueil :

[...] a fluent strategy effaces the linguistic and cultural difference of the foreign text: this gets rewritten in the transparent discourse dominating the target-language culture and is inevitably coded with other target-language values, beliefs, and social representations, implicating the translation in ideologies that figure social differences and may well arrange them in hierarchical relations (according to class, gender, sexual orientation, race, nation). In this rewriting, a fluent strategy performs a labor of acculturation which domesticates the foreign text, making its intelligible and even familiar to the target-language reader, providing him or her with the narcissistic experience of recognizing his or her own culture in a cultural other, enacting an imperialism that extends the dominion of transparency with other ideological discourses over a different culture²³⁰ .

Ce type de stratégie traductive, qui aurait pour but la formation d'image de Soi par absorption de l'Autre, et que l'auteur qualifie de *domesticating*²³¹, procède d'une démarche hégémonique qui rejaillit également sur le traducteur en sa qualité de ré-énonciateur et sur la traduction en tant qu'acte de ré-énonciation. En effet, vu le poids accordé au paradigme de transparence, tant dans le domaine de l'enseignement que dans celui de l'édition, le traducteur ne peut envisager la traduction autrement que de la manière dont elle est conçue et normalisée :

A translated text is judged successful – by most editors, publishers, reviewers, readers, by translators themselves – when it reads fluently, when it gives the appearance that it is not translated, that it is the original, transparently reflecting the foreign author's personality or intention or the essential meaning of the foreign text²³² .

²²⁹ Lawrence Venuti, *Rethinking Translation*, p. 5.

²³⁰ *Ibid.*, p. 5.

²³¹ Concept que Meschonnic désigne par le terme *annexion* qu'il oppose à celui de *décentrement* : « Le *décentrement* est un rapport textuel entre deux textes dans deux langues-cultures jusque dans la structure linguistique de la langue, cette structure linguistique étant valeur dans le système du texte. L'*annexion* est l'effacement de ce rapport, l'illusion du naturel, le comme-si, comme si un texte en langue de départ était écrit en langue d'arrivée, abstraction faite des différences de culture, d'époque, de structure linguistique ». (Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, p. 308).

²³² Lawrence Venuti, *Rethinking Translation*, p. 4.

Mais, si cette adhésion au critère de transparence est, selon l'opinion générale, garante du succès de la traduction, elle est, aux yeux du traductologue qu'est Venuti, lourde de conséquences pour le traducteur et pour la traduction. En se livrant au gommage de l'altérité, pour donner l'illusion du « naturel » et faire oublier qu'il s'agit d'une traduction, ce sont ses propres traces, celles de la réénonciation, que le traducteur efface en même temps. Or, il se trouve que c'est en raison de ce double effacement, effacement du traducteur devant l'auteur et effacement de la traduction devant l'œuvre originale²³³, que traducteur et traduction font l'objet de marginalisation et même d'exploitation. D'où l'observation de l'auteur sur les conséquences qu'entraînent les stratégies de transparence. Pour le traducteur, d'une part :

A fluent strategy aims to efface the translator's crucial intervention in the foreign text: he or she rewrites it in a different language to circulate in a different culture, but this very process results in a self-annihilation, ultimately contributing to the cultural marginality and economic exploitation which translators suffer today²³⁴.

Et pour la traduction, d'autre part :

Because transparent discourse is perceived as mirroring the author, it values the foreign text as original, authentic, true, and devalues the translated text as derivative, simulacral, false, forcing on translation the project of effacing its second-order status with a fluent strategy²³⁵.

Loin d'être une simple diatribe contre la conception « transparente » du traduire, l'ensemble de ces remarques constitue le substrat sur lequel Venuti fait reposer sa conception de la traduction qu'il assimile à une *cultural political practice*²³⁶. Dans cette optique, où la traduction semble, en dépit de sa marginalisation, détenir un pouvoir certain, il s'agira pour l'auteur de faire valoir que de même que la stratégie de transparence a favorisé la politique

²³³ Voir à ce propos Meschonnic pour qui la traduction exécutée selon la conception normative efface doublement : « elle efface une poétique de la pensée, elle efface son effacement même ». (Henri Meschonnic, *La poétique du traduire*, p. 19).

²³⁴ Lawrence Venuti, *Rethinking Translation*, p. 5.

²³⁵ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility*, p. 289.

²³⁶ *Ibid.*, p. 19.

impérialiste, celle du *foreignizing*²³⁷ pourra l'infléchir. Il préconise, dans le sillage de Schleiermacher et de Berman, le recours à une pratique éthique du traduire, « la face cachée, le *continent noir* de l'histoire de la traduction occidentale »²³⁸, qui se veut respectueuse des différences linguistiques et culturelles du texte étranger, c'est-à-dire de l'Autre, et contestataire, voire subversive des valeurs hégémoniques : « Foreignizing translation in English can be a form of resistance against ethnocentrism and racism, cultural narcissism and imperialism, in the interest of democratic geopolitical relations »²³⁹.

Mais notons, au passage, que si Venuti se réclame de l'éthique bermanienne, son objectif ne semble pas, à bien y regarder, de faire découvrir au lecteur l'étrangeté intrinsèque de l'original, ou de l'Autre, cela étant selon ses propres propos impossible, mais plutôt de proposer une traduction qui, par son caractère non conformiste, c'est-à-dire rebelle aux codes en vigueur, surprenne le lecteur en lui rappelant qu'il s'agit bel et bien d'une traduction :

The foreign in foreignizing translation is not a transparent representation of an essence that resides in the foreign text and is valuable in itself, but a strategic construction whose value is contingent on the current target-language situation. Foreignizing translation signifies the difference of the foreign text, yet only by disrupting the cultural codes that prevail in the target language²⁴⁰.

En adoptant la stratégie de *foreignizing* comme contrepoids à celle de *domesticating*, Venuti va donc se démarquer des modèles linguistiques courants. Car, de par leur focalisation sur la dimension communicative de la langue, ces derniers impliquent l'adhésion aux normes linguistiques et discursives en vigueur, ce qui, selon lui, entraîne l'évacuation du *remainder*, c'est-à-dire des formes linguistiques et discursives faisant l'objet de marginalisation. Se rangeant à l'avis de Deleuze et de Guattari, selon lesquels « les langues mineures [...] ne sont pas simplement des sous-langues, idiolectes ou dialectes, mais des agents potentiels pour faire entrer la langue majeure dans un devenir minoritaire

²³⁷ Il s'agit ici d'un concept comparable à celui de *décentrement* introduit par Meschonnic. Voir note 226.

²³⁸ Propos de Berman sur ce que représente la traduction « littéralisante », *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, p. 15.

²³⁹ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility*, p. 21.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

de toutes ses dimensions, de tous ses éléments »²⁴¹, Venuti préconise une approche sociohistorique qui consisterait justement à circonscrire le *remainder* pour l'exploiter au profit des minorités linguistiques. Et c'est en cela que la traduction peut, selon lui, jouer un rôle déterminant en matière de démocratisation. D'où son concept de *minoritizing*²⁴², que l'on pourrait envisager comme complémentaire, dans l'opposition de celui de *foreignizing* :

In foreignizing translation, the ethnocentric violence that every act of translating wreaks on a foreign text is matched by a violent disruption of domestic values that challenges cultural forms of domination, whether nationalist or elitist. Foreignizing undermines the very concept of nation by invoking the diverse constituencies that any such concept tends to elide²⁴³.

Autrement dit, une traduction guidée par l'éthique de la différence serait celle qui rend également compte du multiculturalisme, c'est-à-dire celle qui « releases the remainder by cultivating a heterogeneous discourse, opening up the standard dialect and literary canons to what is foreign to themselves, to the substandard and the marginal »²⁴⁴.

Il est donc bien clair que dans l'optique du *foreignizing* et du *minoritizing*, la traduction se veut une ouverture à la fois à l'étranger du dehors et à l'étranger du dedans : le premier étant l'Étranger que représente la langue-culture du texte de départ et le second, l'Étranger qui habite chaque locuteur sous des formes variées, dont l'ensemble des parlers marginaux et marginalisés constitue un exemple. Mais ce qui est encore plus évident, c'est que ces deux concepts relèvent d'une « dissident cultural practice »²⁴⁵ par laquelle la traduction se fait contestataire et subversive des valeurs impérialistes que trahissent les stratégies de transparence tout autant que celles d'homogénéisation de la langue :

²⁴¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, p. 134. Ici, les auteurs visent une déterritorialisation dans et à travers le langage. Selon leur théorie, une langue ou une littérature « mineure » élimine tout monolinguisme et se nourrit de plusieurs langues, de plusieurs identités et de plusieurs visions du monde, toujours en construction et en devenir. Tout langage est alors la forme d'expression d'une multiplicité, un « agencement collectif d'énonciation », le fruit d'un processus toujours renouvelé de déterritorialisation qui ne cesse de mettre en question les territoires figés des langues et des littératures « dominantes ».

²⁴² Il s'agit ici de traductions faisant appel aux dialectes périphériques, que l'auteur appelle « minor languages » par opposition à la langue standard, la langue élue, « the major language ».

²⁴³ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility*, p. 147.

²⁴⁴ Lawrence Venuti, *The Scandals of Translation*, p. 11.

²⁴⁵ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility*, p. 148.

Resistance assumes an ideology of autonomy, locating the alien in a cultural other, pursuing cultural diversity, foregrounding the linguistic and cultural differences of the source-language text and transforming the hierarchy of cultural values in the target language²⁴⁶.

Résistante, telle se manifeste donc la démarche de Venuti, dont le souhait est que la traduction puisse un jour se muer en une critique à la fois démystifiante et porteuse de changement : « the suspicion [à l'égard de la traduction] I am encouraging here assumes an utopian faith in the power of translation to make a difference, not only at home, in the emergence of new cultural forms, but also abroad, in the emergence of new cultural relations »²⁴⁷.

3.2.2. Résistance au colonialisme symbolique

À l'approche « résistante » de Venuti vient faire écho l'approche post-coloniale de Niranjana, qui évoque également un double aspect de la traduction, celle-ci étant perçue d'abord comme le lieu où s'exerce et se consolide la répression coloniale, et ensuite comme l'espace dont disposent les peuples colonisés pour résister à leurs anciens oppresseurs.

« Translation as a practice shapes, and takes shape within the asymmetrical relations of power that operate under colonialism »²⁴⁸ est ce par quoi commence Niranjana pour signaler que l'entreprise coloniale ne s'est pas uniquement exercée sur un plan matériel ou militaire, mais qu'elle s'est très largement déployée sur le plan symbolique :

[...] through the discourses of philosophy, history, anthropology, philology, linguistics, and literary interpretation, the colonial "subject" – constructed through technologies or practices of power/knowledge – is brought within multiple discourses and on multiple sites²⁴⁹.

De ce point de vue, la traduction constitue l'un des lieux de prédilection des puissances coloniales – l'Angleterre en l'occurrence – en ce sens qu'elle participe à tous les discours

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 308.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 313.

²⁴⁸ Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 2.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 2-3.

coloniaux en projetant une image de l'autochtone qui autorise et cautionne la politique de colonisation :

Translation [thus] produces strategies of containment. By employing certain modes of representing the other – which it thereby also brings into being – translation reinforces hegemonic versions of the colonized, helping them acquire the status of what Edward Said calls representations, or object without history²⁵⁰.

Autrement dit, tout comme chez Venuti l'annexion de l'Autre se fait par l'effacement de ce qui le caractérise comme tel, chez Niranjana, l'appropriation de l'Inde et sa domination ont nécessité l'effacement de son histoire antérieure à la période coloniale et la construction d'une culture indienne statique sinon despotique. Comme le fait remarquer l'auteure, « translations of inscriptions on monuments are used selectively [...] ». « Claims of nobility or antiquity are immediately dismissed as wild fabrications, while anything that shows the depravity of the Hindus is considered legitimate evidence »²⁵¹. Cette sélection qui s'opère par le biais de la traduction participe, selon Niranjana, de la théorie de l'histoire universelle élaborée par Hegel : because "history" for Hegel refers to the "development of Spirit", and because Indians are not "individuals" capable of action, the "diffusion of an indian culture" is "pre-historical", "a dumb deedless expansion", hence "it is the necessary fate of Asiatic Empires to be subjected to Europeans" »²⁵². D'où la remarque de l'auteure selon laquelle l'Histoire aurait été rejetée au profit d'une fiction traduite et admise comme Histoire²⁵³, remarque que semble recouper celle de Lefevere lorsqu'il affirme que la traduction « is a rewriting of an original text » et que « rewriting is manipulation, undertaken in the service of power »²⁵⁴.

L'élaboration de ce modèle historique est d'autant plus importante que l'opposition que celui-ci a permis d'établir entre moderne et primitif, Occident et Orient, civilisé et barbare, culture et nature, élaborée en partie par les travaux orientalistes de traduction²⁵⁵ - a permis

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

²⁵² *Ibid.*, p. 26.

²⁵³ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 25.

²⁵⁴ André Lefevere, *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, p. VII.

²⁵⁵ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 26.

aux idéologues de l' « utilité » et de l' « efficacité » de réaliser leurs ambitions, c'est-à-dire de remplacer le système d'éducation autochtone par l'occidental. Or, si la diffusion de la langue anglaise en Inde représentait pour les Britanniques, nous dit Niranjana, la clé du progrès de l'Inde et de sa régénération²⁵⁶, pour les Indiens, l'obligation d'apprendre l'anglais a été néfaste dans la mesure où elle s'est traduite par la participation de ces derniers à la destruction de leur outil d'expression²⁵⁷. L'explication qu'elle en donne est que même si l'Indien parle une langue autre que la langue anglaise, il préfère, compte tenu du pouvoir que symbolise cette dernière pour lui, accéder à son propre passé à travers les traductions et les textes historiques que fait circuler le discours colonial²⁵⁸. Les traductions européennes de textes indiens, faites à l'intention d'un public occidental, ont fourni et continuent de fournir à l'autochtone « instruit » un ensemble d'images orientalistes et de modes de représentation occidentaux. D'où la notion de « vivre dans la traduction » évoquée par Niranjana²⁵⁹, qui pourrait refléter aussi bien l'état de dépendance de l'autochtone par rapport aux traductions que son état d'objet du discours colonialiste :

Because they are underpinned by the powerful metaphysics of translation, these versions are seen even in the post-colonial context as faithful pictures of the decadence or depravity of "us natives". Through English education, which still legitimizes ruling-class power in formerly colonized countries, the representations put into circulation by translation come to be seen as "natural" and "real"²⁶⁰.

Partant de cet éclairage historique, où la domination symbolique de l'empire colonial semble s'être exercée et se poursuivre par le truchement de la traduction, l'auteure se donne pour tâche de déconstruire le concept de traduction en vue de dégager le potentiel que celui-ci recèle en tant qu'outil de résistance et de transformation. C'est ainsi que tout au long de son analyse, elle s'appuiera sur Benjamin, sur de Man et Derrida, auxquels elle empruntera un arsenal théorico-philosophique lui permettant d'explorer les notions à la base des théories classiques de la traduction, dont notamment celles de représentation, de

²⁵⁶ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 27.

²⁵⁷ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 31.

²⁵⁸ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 31.

²⁵⁹ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 41 et p. 46..

²⁶⁰ Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 4.

réalité, d'historicisme, de connaissances et de pouvoir. À partir de cette recension critique, où la cohérence et la transparence du discours traductionnel semblent non seulement impliquer le pouvoir du sujet traduisant à saisir l'Autre et à rendre compte de sa réalité « effective » en ce sens que le signe représente sans équivoque la réalité²⁶¹, mais aussi supposer une équivalence entre les langues, l'auteure entreprend, sous l'influence de Benjamin et de son essai sur la traduction, de démontrer l'existence dans l'œuvre originale de « something unfathomable »²⁶², c'est-à-dire d'aspects insaisissables, qui résistent donc à la traduction. Ce sont ces aspects – qui disent l'irréductibilité des langues et des cultures mais que les traductions régies par le paradigme de transparence passent sous silence – dont Niranjana va se saisir pour mettre en place une stratégie propre à ébranler l'ordre établi par le discours colonial et dont les conséquences continuent de marquer les traductions post-coloniales. Aussi, fait-elle remarquer ce qui suit :

To be able to reject the signifying systems of imperialism, we need "a cartography of imperialist ideology more extensive than its address in the colonialist space." [...] I initiate here a practice of translation that is speculative, provisional, and interventionist²⁶³.

Dans cette optique, c'est la juxtaposition d'éléments disparates, c'est-à-dire de la langue de l'original et de celle de la traduction, qui se révèle le procédé le plus apte à déstabiliser et à déconstruire les interprétations tendancieuses et hégémoniques de la puissance coloniale. En effet, si l'on en juge par les propos de l'auteure, ce parasitage de la langue coloniale, qu'elle qualifie de « supplement »²⁶⁴, s'inscrit dans un effort pour résister au confinement du sens, pour marquer de nouveau la textualité, pour déloger ou déplacer le point d'ancrage de tout terme ou sens, pour substituer la *traduction* à la représentation *stricto sensu*²⁶⁵. D'où son insistance sur le rôle que peut jouer l'hybridité discursive en matière de résistance à toute tentative de modélisation culturelle :

²⁶¹ C'est notre traduction. Voir *ibid.*, p. 81.

²⁶² *Ibid.*, p. 113.

²⁶³ *Ibid.*, p. 173.

²⁶⁴ Concept emprunté à Derrida et s'apparentant à celui de « remainder » utilisé par Venuti (*The Translator's Invisibility*, p. 216) pour évoquer le foisonnement de sens et l'obstacle qu'il peut représenter pour un usage transparent de la langue : d'après Derrida, « what does exist [...] are different chains of significations – including the "original" and its translation in a symbiotic relationship – mutually supplementing each other, defining and redefining a phantasm of sameness, which never has existed nor will exist as something fixed, graspable, known, or understood ». (Edwin Gentzel, *Contemporary Translation Theories*, pp. 146-147).

²⁶⁵ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, pp. 185-186.

The drive to challenge hegemonic representations of non-Western world need not be seen as a wish to oppose the "true" other to the "false" one presented in colonial discourse. Rather, since post-colonials already exist "in translation", our search should not be for origins or essence but for a richer complexity, a compilation of our notions of the "self", a more densely textured understanding of who "we" are. It is here that translators can intervene to inscribe heterogeneity, to warn against myths of purity, to show origins as always already fissured. Translation, from being a "containing" force, is transformed into a disruptive, disseminating one²⁶⁶.

Envisagée comme le paradigme le plus apte à rendre compte de la réalité plurielle de la société indienne, l'hybridité textuelle vise également à mettre en garde contre toute forme de discours nationaliste prônant la recherche des origines d'une culture pure. Pour Niranjana, ce type de quête, où l'« intellectuel autochtone » tente de découvrir une « contre-histoire » d'un « passé magnifique » qui servirait d'assise à l'édification d'une culture nationale postcoloniale²⁶⁷, n'est rien de moins qu'une acceptation des représentations fournies par la culture coloniale, dont les conséquences sont, entre autres, l'occultation du fait historique et le refus de reconnaître le caractère foncièrement hétéroclite de la culture indienne :

The nationalist and the nativist, whose class provenance is usually that of the indigenous elite created in part by colonialism, often end up colluding in the denial of history and the occlusion of heterogeneity. In the interest of constructing a unified national identity that will challenge colonial domination, the discourse of nationalism suppresses marginal and non-elite peoples and struggle. Claiming to counteract Western domination, nativism [...] advocates a return to lost origins that completely obscures the violent history of the colonial encounter²⁶⁸.

Voilà pourquoi, aux yeux de l'auteure, il importe de déconstruire également la traduction en tant que pratique discursive du mouvement nationaliste. Montrer les apories de celle-ci, c'est faire voir qu'en même temps qu'elle se fait contestataire de l'impérialisme, elle en utilise les concepts : en se voulant représentative d'une culture nationale monolithique, la traduction nationaliste, au même titre que la traduction coloniale, implique une réduction de la complexité de la réalité indienne en effaçant le pluralisme culturel qui la caractérise. À

²⁶⁶ Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 186.

²⁶⁷ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 166.

²⁶⁸ Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 166.

cet égard, Niranjana fait référence à Bourdieu dont l'analyse, nous dit-elle, montre que le colonisé – ou même le postcolonial – collabore sans arrêt à sa propre colonisation par sa participation quotidienne à des pratiques discursives qui maintiennent les relations asymétriques par lesquelles se caractérise le colonialisme²⁶⁹. Autant dire alors que ni l'idée de retour à une « pureté perdue » ni celle d'une identité nationale unique, prônées par les nationalistes, ne sont défendables d'un point de vue épistémologique. D'où leur remise en question, voire leur rejet par l'auteure, selon laquelle « neither of which provides models of interventionist practice or grounds for ideological production that challenges hegemonic interpretations of history »²⁷⁰.

Cette critique, où la traduction transparente se révèle n'avoir rien d'un transfert innocent, pas plus dans le discours colonial que dans le discours nationaliste, justifie le besoin de subversion chez l'auteure pour laquelle il est impératif que la traduction permette à l'original « d'affecter » la langue dans laquelle il est traduit et d'interrompre la « transparence » et l'uniformité d'un récit totalisant²⁷¹. Car, affirme-t-elle, « when we begin to understand how colonial power ends up *producing* hybridization, the "discursive conditions of dominance" can be turned into "the grounds of intervention" »²⁷². Antithèse donc de l'ensemble des axiomes sur lesquels reposent les discours colonialiste et nationaliste, l'hybridation linguistique se veut à la fois une contestation des représentations hégémoniques et une revendication des « discrepant identities of the post-colonial "subject" »²⁷³. Elle est cet entre-deux culturel dont dispose le sujet post-colonial pour faire valoir son indétermination, sa multiplicité, son ambivalence et la discontinuité de ses caractéristiques, lesquelles sont symptomatiques autant des variantes ethniques que des différences de classes. En fait,

²⁶⁹ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 32. L'un des exemples qu'utilise Bourdieu pour illustrer la manière dont le dominé peut collaborer à sa propre domination, voire la perpétuer, est celui de la femme : « [...] les dominés, c'est-à-dire les femmes, appliquent à tout objet du monde naturel et social, et en particulier à la relation de domination dans laquelle elles sont prises, ainsi qu'aux personnes à travers lesquelles cette relation se réalise, des schèmes impensés de pensée qui sont le produit de l'incorporation de cette relation de pouvoir sous la forme notamment de couples de mots (haut/bas, grand/petit, dedans/dehors, droit/courbe, etc.) et qui les conduisent à construire cette relation du point de vue des dominants, c'est-à-dire comme naturelle ». (Pierre Bourdieu, *Réponses*, p. 146).

²⁷⁰ Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 167.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 185.

²⁷² *Ibid.*, pp. 45-46.

²⁷³ *Ibid.*, p. 168.

tout le contraire du modèle intemporel et unique dans lequel on l'a jusque-là enfermé. Telle est donc la réflexion de l'auteure selon laquelle le traducteur post-colonial se doit, non pas de produire un texte homogène, mais un texte formé d'éléments disparates, car l'hybridité linguistique ouvre sur un foisonnement de différences qui échappent à la « vigilance » de l'oeil discriminatoire²⁷⁴.

3.2.3. Résistance à l'androcentrisme linguistique

Le travail de sape, entrepris par Niranjana et par Venuti à l'encontre des traductions guidées par le paradigme de transparence, fait également partie des stratégies du mouvement féministe dont nous font part Simon et von Flotow. À propos de ce mouvement, il est utile de rappeler que, lancé par Simone de Beauvoir dans les années 50, il a fait des émules dans les années 60 et s'est radicalisé dans les années 70²⁷⁵. Les années 80 ont donné jour à une littérature critique abondante de la part des féministes, avec une mobilisation sans précédent autour de la question de la langue et un intérêt certain pour l'écriture, la réécriture ou la traduction. C'est donc à cette époque, où l'idéologie féministe passe par des prises de position intellectuelle, linguistique et littéraire, que s'est amorcée la remise en question du langage patriarcal, et celle de la théorie de la traduction par les traductrices qui, à partir d'un changement paradigmatique, traitent la traduction comme champ d'expression pour leur idéologie et non plus comme activité au service d'un texte original tout puissant.

Dans cette perspective, il était important pour les féministes de s'attaquer à la fonction du genre grammatical avant celle du genre en écriture :

Language is one of the primary tools for producing meaning; it also serves to establish forms of social mediation, ranging from interpersonal relationships to the most elaborate political relations. If language does not give both sexes equivalent opportunities to speak and increase their self-esteem, it functions as a means of enabling one sex to subjugate the other²⁷⁶.

²⁷⁴ C'est notre traduction. Voir Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, p. 45.

²⁷⁵ Luise von Flotow, *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, p. 14.

²⁷⁶ Irigaray citée par Simon dans *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 105.

Tel est le postulat de base de l'approche féministe dont l'objectif consiste justement à se pencher sur la langue pour en faire ressortir le caractère androcentrique. La réflexion des féministes sur la langue s'inscrit manifestement dans le prolongement de celle livrée par Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* et vient, par la mise en évidence du genre grammatical comme construction historique, culturelle et sociale du sexe, se faire l'écho de la fameuse phrase de de Beauvoir selon laquelle « [o]n ne naît pas femme : on le devient »²⁷⁷. L'interprétation du phénomène du genre (*gender*) par les féministes a pour but de montrer que les conceptions que celui-ci véhicule sont loin d'être objectives et impartiales, exemptes de tout biais sexuel ou idéologique, comme elles peuvent le sembler à première vue. Au contraire, ce sont des constructions sexuellement marquées, discriminatoires et idéologiques qui reflètent la vie des hommes, leurs réalités en même temps que les idées qu'ils ont de ce que sont les femmes ou de ce qu'elles devraient être. C'est pourquoi le concept de genre²⁷⁸, le *gender* des féministes américaines, recouvre deux idées différentes, la première évoquant la dimension sexuelle (biologique) et la deuxième, la dimension socioculturelle des rapports de force entre les sexes. Par cette mise au point conceptuelle, la critique féministe vient souligner le rôle déterminant que joue la langue dans la hiérarchisation des rapports homme-femme et montrer que la prééminence du masculin sur le féminin établie dans et par la langue n'est ni naturelle ni nécessaire, mais une élaboration fondée sur une logique androcentrique et patriarcale. C'est en raison des conséquences que l'androcentrisme linguistique, ou le *phallogogentrism*²⁷⁹, implique pour la femme (subordination, exclusion ou occultation), qu'aux yeux des féministes la libération de la femme doit se faire de deux manières : libération de la langue et libération de la

²⁷⁷ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, II, p. 13.

²⁷⁸ Selon Sherry Simon, « the experiment seems to indicate that the concepts 'masculine' and 'feminine' are infinitely detachable from anything having to do with 'real sexual difference'. They are associated with corresponding contrasts such as strong/weak, active/passive. It shows also that gender is relational, and is in fact an extension of the binary, oppositional structure that pervades all our thinking ». (Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 18).

²⁷⁹ Dans sa définition des termes *phallogocentric order* et *phallogocentric*, Luise von Flotow opère la distinction suivante : en ce qui concerne *phallogocentric*, elle nous dit qu'il s'agit de « a neologism used in feminist and deconstructionist theories to express the authority assigned to and wielded by the 'Phallus' in Freudian/Lacanian thought and assumed by men in patriarchy ». Pour ce qui est de *phallogocentric*, elle précise que ce terme « carries the additional meaning of 'Logos' (word) and expresses the control of language in patriarchy ». (Luise von Flotow, *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, p. 101).

femme du carcan que représente la langue²⁸⁰. D'où la nécessité de s'attaquer à la fois aux normes qui régissent la langue et aux messages véhiculés par la langue²⁸¹. Ce que bon nombre de féministes ont bien entendu entrepris par le biais de l'écriture :

Bersianik writes, in effect, to undo a linguistic system and a western philosophical tradition in which women have been continually subdued and silenced by patriarchal law and by a male-oriented grammar and lexicon that have alienated them from their own history, from meaningful patterns of self-expression, and, ultimately, from one another²⁸².

Les efforts déployés par les féministes ont finalement abouti puisque leur volonté de rendre la femme visible dans la langue s'est plus ou moins concrétisée, dans les années 80, par suite de l'imposition de la féminisation linguistique. Mais au-delà de la remise en question des règles grammaticales, écrire au féminin prend une dimension symbolique de l'expérience particulière des femmes : « the critique, nous dit Simon, has moved [...] to a broader examination of the symbolic power of the feminine in language »²⁸³. Autrement dit, pour faire progresser la cause féminine, il importe de mettre sur pied des stratégies d'écriture susceptibles d'inscrire la femme dans le champ de la littérature, ce lieu où son image n'est à vrai dire que le reflet du désir de l'homme. Le mot d'ordre est donc d'aller à contre-courant du *malestream*²⁸⁴, de « briser » l'ensemble des normes littéraires qui ont partie liée avec l'ordre des hommes et de les remplacer par des formes littéraires nouvelles, plus aptes à refléter la réalité des femmes²⁸⁵.

Dans cette optique, où il s'agit de s'en prendre à l'androcentrisme qui caractérise l'univers symbolique et qui s'exerce par le biais d'un masculin universel et paradigmatique, la traduction va s'avérer l'un des lieux les plus adaptés au combat des féministes. En effet, en tant que médiation interlinguistique et interculturelle, la traduction peut non seulement jouer un rôle déterminant en matière d'innovation littéraire en introduisant de nouveaux genres, concepts ou techniques, mais aussi faire « entendre » la voix des femmes d'ici et

²⁸⁰ C'est notre traduction. Voir Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 8.

²⁸¹ C'est notre traduction. Voir Luise von Flotow, *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, p. 14.

²⁸² Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 17.

²⁸³ *Ibid.*, p. 8.

²⁸⁴ Luise von Flotow, *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, p. 9.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 9.

d'ailleurs, d'aujourd'hui et d'hier. Toutefois, ce pouvoir transformateur que semble posséder la traduction ne peut s'exercer qu'après l'abandon des modèles classiques fondés, selon les traductrices, sur un système de représentation dichotomique et hiérarchique où le « premier texte-sexe » (original-homme) a toujours préséance sur le « deuxième texte-sexe » (traduction-femme) :

The hierarchical authority of the original over the reproduction is linked with imagery of masculine and feminine; the original is considered the strong generative male, the translation the weaker and derivative female²⁸⁶.

Autant dire que les féministes n'ont aucun mal à identifier l'enchevêtrement des concepts qui relèguent femme et traduction au bas de l'échelle sociale et littéraire²⁸⁷. Les discours sur la traduction comportent, en effet, bon nombre de métaphores, d'images ou de tournures évoquant la « féminité » de la traduction et donc sa subordination.²⁸⁸ D'où l'obligation pour elle de se plier à l'original, de lui obéir, de lui être fidèle au même titre que la femme se doit de l'être à l'homme. D'ailleurs, l'expression « Les belles infidèles », forgée au 17^e siècle pour désigner les traductions fondées sur des principes esthétiques²⁸⁹, en dit assez long sur les préjugés culturels entretenus à l'égard de la traduction qui, à l'instar de la femme, est soit belle soit fidèle, mais jamais les deux à la fois.

Aussi, s'appuyant sur l'approche post-structuraliste, une approche où toute critique de texte fondée sur une opposition binaire est suspectée de parti pris idéologique, les traductrices vont-elles élaborer une théorie à la mesure de leurs revendications, et qui se résumerait à ceci : « Translation is not a simple transfer, but the continuation of a process of meaning creation, the circulation of meaning within a contingent network of texts and

²⁸⁶ Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 1.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 1.

²⁸⁸ Pour un inventaire détaillé et critique des discours sur la féminité de la traduction et les conséquences qu'une telle conception implique pour la femme et pour la traduction, voir Lori Chamberlain, "Gender and the Metaphorics of Translation", Lawrence Venuti, *Rethinking Translation*, pp. 57-74.

²⁸⁹ C'est Gilles Ménage qui a le premier usé de cette métaphore pour évoquer la particularité d'une traduction de Perrot d'Ablancourt : « Lorsque la version du Lucien de M. d'Ablancourt parut, bien des gens se plaignirent de ce qu'elle n'étoit pas fidèle. Pour moi je l'appelais *la belle infidèle*, qui étoit le nom que j'avois donné étant jeune à une de mes maîtresses. Ce mot plaisoit si fort à M. Le Premier Président de Lamoignon, qu'il ne me voyoit jamais qu'il ne me parlât de *la belle infidèle* ». (Michel Ballard, *De Cicéron à Benjamin*, p. 147).

social discourses »²⁹⁰. De ce point de vue, la traduction se veut une œuvre littéraire, une réécriture, au service de la culture qui est envisagée, non plus comme une entité homogène ou statique, mais comme un processus où interviennent la différence et la mobilité et donc la négociation et la « transformance »²⁹¹. Une telle théorie, où la traduction n'est plus une répétition mimétique ou une version « transparente », mais une transformation interprétative, une ré-énonciation, portant les marques idéologiques, culturelles, cognitives et affectives du sujet traduisant, est de toute évidence, ainsi le souligne Simon, « at odds with a long dominant theory of translation as equivalence grounded in poetics of transparency »²⁹²:

Feminist poststructuralist textual theory and writing is seen to have provided women translators with the assurance that no text is neutral or universally meaningful, nor 'original', for that matter. Any text carries the marks of its producer, which is also the mark of the ideological and cultural context in which it is produced. Moreover, every reader adds their own individual meaning to the text²⁹³.

C'est, en effet, grâce à ce nouvel éclairage sur la nature du texte, fût-il original, que les féministes ont pu mettre en doute l'efficacité des théories reposant sur la notion d'équivalence : « to produce "equivalent" texts is to reduce both the source and the target text to some acceptable, mainstream level, thus producing "in-different" texts »²⁹⁴. Ce qui a, inévitablement, suscité la remise en question de la pertinence de la notion de fidélité, telle qu'elle se trouve définie dans les théories classiques de la traduction. À quoi cela rime-t-il de parler de fidélité en traduction lorsque le sens de l'original n'a rien d'universel ? En conséquence, et pour remédier à cette exigence irréaliste et arbitraire, la fidélité en tant que notion d'engagement, de contrat moral, de respect absolu du texte original sera, dans l'optique féministe, évacuée au profit d'une fidélité à l'égard du projet d'écriture/réécriture auquel participent écrivaine et traductrice : « Fidelity can only be understood if we take a new look at the identity of translating subjects and their enlarged area of responsibility as authorities of "doubly authored" documents »²⁹⁵.

²⁹⁰ Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, pp. 23-24.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 13.

²⁹² *Ibid.*, p. 13.

²⁹³ Luise von Flotow, *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, p. 43.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 44.

²⁹⁵ Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 13.

En ce sens, la traductrice jouit de la même autorité que l'écrivaine avec laquelle elle partage le même objectif, qui est de placer la subjectivité féminine au cœur du processus de production de sens. De ce point de vue, le travail est de nature interventionniste puisque la traductrice déploie toutes les ressources langagières possibles en faisant appel à un ensemble de procédés, tels que le *supplementing* (compensation), le *prefacing and footnoting* (péritexte) et le *hijacking* (manipulation)²⁹⁶ pour rendre la femme visible ainsi que l'aspect créatif de sa ré-énonciation. Cependant, si les féministes usent de ces procédés même lorsqu'elles traduisent des travaux masculins, certaines vont tenter, comme le souligne von Flotow, de justifier leur intervention en invoquant le malaise que suscite chez elles le recours à la langue patriarcale et à ses normes d'écriture²⁹⁷, d'autres en revanche, comme de Lotbinière-Hardwood, vont l'assumer pleinement :

[...] la traduction comme pratique de réécriture au féminin met cartes sur table dès le départ. Son projet est de faire entrer la conscience féministe dans l'activité traductive. [...] la traduction se présente comme une activité politique visant à faire apparaître et vivre la femme dans la langue et dans le monde²⁹⁸.

*Traduire n'est jamais neutre. C'est l'acte d'une subjectivité à l'œuvre dans un contexte socio-politique précis. Le je qui traduit inscrit son savoir, ses choix, ses intentions, ses convictions dans le texte qui se réécrit*²⁹⁹.

Mais cette réécriture de textes contemporains ne représente qu'une partie de la plateforme revendicative des féministes. En effet, certaines traductrices vont parcourir diverses époques et divers contextes et exhumer ainsi bon nombre de travaux féminins occultés, selon elles, pendant des siècles de patriarcat, des siècles où l'opinion était faite et dé faite par une élite intellectuelle bourgeoise dirigée par des hommes de lettres puissants. Par conséquent, les traductions ou les critiques auront toutes pour but de réhabiliter ces

²⁹⁶ Luise von Flotow, *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, p.14.

²⁹⁷ Par exemple, en traduisant le poète cubain Octavio Armand, Carol Maier fait part de son irritation devant l'effacement du rôle de la mère auquel s'adonne l'auteur et des difficultés qu'elle éprouve à reproduire un tel sexisme dans sa traduction : « I felt anger. I wanted the mother to be present, wanted her and her mothers to be signing their names along with the father and the grandfathers ». (Carol Maier, "A Woman in Translation. Reflecting", *Translation Review*, p. 7).

²⁹⁸ Suzanne de Lotbinière-Hardwood, *Re-Belle et Infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin*, p. 11.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

femmes et de les réinscrire dans l'histoire de l'humanité en soulignant leur engagement politique ainsi que la valeur intellectuelle de leurs travaux³⁰⁰.

Examinée dans la perspective féministe, la traduction, déjà en soi une lecture critique, se veut à la fois une critique très rigoureuse du sexisme linguistique, qui s'exerce par le biais d'une vision androcentrique, et une démystification des valeurs soi-disant universalistes. Comme le souligne Simon :

Divorcing itself from the unrealizable ideals of universal humanism, translation must work today through new logics of communication, through new configurations of commonality. Feminist interventions into translation have served to highlight the fact that cultural transmission is undertaken from *partial* (and not universal) perspectives, from constantly evolving cultural *positions*³⁰¹.

Conclusion

Ainsi, ce qui ressort de notre analyse de la « l'approche résistante », c'est que même si les réflexions évoquées s'inscrivent dans des courants différents – ethnocentrisme linguistique et culturel chez Venuti, post-colonialisme chez Niranjana, féminisme chez Simon et Von Flotow – il reste qu'elles se font toutes contestataires des discours « transparents » et subversives de l'ordre établi, quelle qu'en soit la nature. Par, ailleurs, cet examen a permis de mettre en lumière le rôle important que peut jouer la traduction en matière de démystification, de transformation et donc de résistance.

C'est donc à partir de ces approches que s'élabore notre réflexion. Les traductions que nous nous proposons d'examiner, étant pour la plupart masculines, nous donnent l'occasion, en tant que femme musulmane et traductrice, de voir la manière dont les traducteurs filtrent l'information, notamment en ce qui concerne le rapport de l'homme à la femme ou inversement. De ce point de vue, toutes ces approches nous seront utiles, notamment celles des féministes, où ces dernières résistent, en tant qu' « Autres culturelles », à toutes formes d'hégémonies ou d'inégalités sociales et en particulier à l'autorité patriarcale. Tout comme les féministes, nous nous attacherons à voir comment la

³⁰⁰ L'un des ouvrages illustrant cette entreprise d'exhumation et de traduction de travaux féminins anciens est le recueil que nous proposons Doris Kadish et Françoise Massadier-kenney, *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*.

³⁰¹ Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 166.

langue peut jouer un rôle important dans la légitimation de l'autorité patriarcale et tenterons de débusquer les procédés à l'aide desquels la traduction établit implicitement (parfois explicitement) la supériorité de l'homme sur la femme et de trouver des moyens susceptibles de les remplacer. Toutefois, si nous partageons le point de vue de certaines féministes selon lequel les traductions masculines sont partiales, nous nous gardons de les cataloguer toutes comme telles parce que nous croyons qu'il y a des nuances. C'est pour éviter de tomber dans le piège d'une vision catégorique, qui risque de nous faire reproduire les schémas sexistes dans le sens inverse³⁰², que nous avons choisi, comme moyen de « dépatricarisation », l'analyse et la critique des traductions, d'une part, et leur confrontation à l'original, d'autre part.

³⁰²

En cela, nous sommes de l'avis de Rosemary Arrojo quand elle souligne l'inconséquence et les conséquences des traductions de certaines féministes : « [S]uch translations [subversives] cannot be absolutely acceptable, as they are not absolutely more "noble," or more justifiable than the patriarchal translations and notions they are trying to deconstruct. In fact, the double standard on which some of the feminist translators [...] base their comments and theoretical statements can actually undermine their most sound and liberating insights as they sometimes seem to repeat the same essentialist strategies and conceptions they explicitly reject. [...] [T]heir open, "subversive" interference in the text they translate serve goals that are quite similar to the ones they vehemently attack in what they call male, colonialist modes of translating ». (Rosemary Arrojo, "Fidelity and The Gendered Translation", *TTR*, pp. 159-160).

CHAPITRE QUATRE - MÉTHODOLOGIE

Au chapitre précédent, nous avons dégagé, à partir des discours sur la traduction, le double rôle que celle-ci peut jouer selon l'usage auquel on la destine et précisé l'orientation de notre démarche théorique. Le moment est venu d'examiner la spécificité de notre démarche, à savoir le modèle suivant lequel nous envisageons d'analyser les traductions et les procédures méthodologiques que nous avons adoptées pour établir la crédibilité de notre recherche.

4.1. Corpus

Comme terrain d'analyse, nous avons retenu sept traductions du Coran, dont quatre vers le français et trois vers l'anglais. Les versions françaises sont les suivantes : Albert de Biberstein Kazimirski, *Le Coran* (1840); Denise Masson, *Le Coran* (1967); La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques, *Le Saint Coran* (1984); Jacques Berque, *Le Coran, essai de traduction* (1995). Quant aux versions anglaises, il s'agit de celles de M. Pickthall, *The glorious Qur'an : Text and Explanatory Translation* (1909, 1930 et 1992), de Pir Sahalahud-din, *The Wonderful Koran* (1969?) et de N.J. Dawood, *The Koran* (révisée 10 fois entre 1956 et 2003).

À côté de ces traductions, nous avons retenu le commentaire coranique de Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, intitulé *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*.

4.1.1. Stratégies de sélection du corpus

Le choix des traductions formant notre corpus repose sur un ensemble de critères méthodologiques que nous nous proposons d'exposer ci-après. Dans un premier temps, nous nous attacherons à l'examen des trois principaux critères ayant guidé notre choix des traductions, à savoir : 1) les langues : le français et l'anglais ; 2) la diachronie puisque les traductions choisies se succèdent sur une période de près d'un siècle ; 3) l'identité des traducteurs : confession (musulmane et non musulmane) et genre (une traductrice retenue). Dans un deuxième temps, nous expliquerons les raisons pour lesquelles nous avons retenu le commentaire de Tabari parmi les nombreux commentaires existants.

4.1.1.1. Les langues

La langue, en tant que système d'expression et de communication, revêt une double importance dans la pensée et la démarche traductives. Car si la communication d'un message « requiert un code, commun, en tout ou au moins en partie, au destinataire et au destinataire (ou, en d'autres termes, à l'encodeur et au décodeur) »³⁰³, la traduction de celui-ci nécessite le recours à deux codes distincts, la langue de départ et la langue d'arrivée. Les problèmes posés par l'absence d'isomorphisme entre les systèmes linguistiques pour l'opération langagière qu'est la traduction sont à la base de la réflexion sur la traduction et des controverses les plus fécondes autant chez les linguistes et les traductologues que chez les philosophes et les ethnologues. En effet, selon que l'on conçoit la langue comme « façonneuse » des perceptions de ses locuteurs, de leurs représentations culturelles et de leur vision du monde, ou comme instrument que l'esprit humain peut manier et adapter à ses besoins de communication, on aboutit à deux pôles, traduisibilité et intraduisibilité, entre lesquels s'inscrit une multiplicité de positions formant un continuum.

Par exemple, si en l'on s'en tient à la première hypothèse, selon laquelle le monde tel que nous le percevons serait non le monde réel mais la vision que nous en fournit la langue³⁰⁴, l'absence d'isomorphisme entre les deux langues, donc entre deux visions du monde et deux cultures, pose des problèmes certains à la traduction. Car si nous voyons ou « pensons un univers que notre langue a d'abord modelé »³⁰⁵ et si les langues en présence ne participent pas de la même logique en raison de leur éloignement dans l'espace ou dans le temps, on est alors amené à admettre, et avec raison, que la traduction à laquelle nous procédons n'est plus une traduction à proprement parler mais une transformation du contenu dictée par le changement de code. Mounin n'adhère-t-il à ce point de vue, même

³⁰³ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, pp. 213-214.

³⁰⁴ Selon la fameuse théorie, connue sous le nom d'hypothèse Sapir-Whorf, « tous les observateurs ne sont pas conduits à tirer, d'une même évidence physique, la même image de l'univers, à moins que l'arrière-plan linguistique de leur pensée ne soit similaire, ou ne puisse être rendu similaire d'une manière ou d'une autre ». (Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, p. 46).

³⁰⁵ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 6. Plus loin, dans son étude sur les catégories de langue et les catégories de pensée, Benveniste montre que l'organisation des catégories logiques énoncées par Aristote, par exemple, suit de près celle des catégories linguistiques du grec ancien : « on discerne que les "catégories mentales" et les "lois de la pensée" ne font dans une large mesure que refléter l'organisation et la distribution des catégories linguistiques », pp. 69-76.

en partie, quand il dit que « le contenu de la sémantique d'une langue, c'est l'ethnographie de la communauté qui parle cette langue » ?³⁰⁶

À cette thèse s'oppose la conception qui voit la langue comme l'un des faits culturels les plus manifestes, en ce sens que l'analyse ou le découpage que celle-ci fait du monde varie d'une culture à l'autre³⁰⁷, sans pour autant l'envisager comme une matrice structurant la pensée humaine³⁰⁸. On communique, certes, au moyen la langue, mais cette dernière étant dans une certaine mesure structurée en surface et non en profondeur, elle n'affecte pas la pensée en tant que telle. Selon cette hypothèse, toutes les langues reposent sur les mêmes fondements structuraux ou universaux formels profonds desquels résultent des structures universelles de pensée³⁰⁹ sans qu'il y ait nécessairement correspondance parfaite entre les langues. La langue est alors un instrument qui sert à exprimer ou à communiquer au mieux la pensée et il importe donc de la dissocier de cette dernière : « Les idées doivent se couler dans les catégories que leur impose la langue, mais elles ne se confondent pas plus avec ces catégories qu'elles ne se confondent avec la langue »³¹⁰. Cette hypothèse de l'autonomie de la pensée par rapport à la langue est, en dépit de l'irréductibilité des cultures les unes aux autres, corroborée par l'existence de traductions qui émaillent depuis la nuit des temps l'histoire de l'humanité. En effet, sans une parenté entre les structures de pensée et sans la capacité de la pensée à s'élever au-dessus de la langue, le traducteur aurait-il pu saisir une expérience conceptualisée dans une autre

³⁰⁶ Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, p. 234.

³⁰⁷ Claude Lévi Strauss décrit fort bien les diverses représentations que peut susciter une même espèce d'oiseau chez des populations différentes : « Si le grimpereau éveille l'intérêt des Australiens c'est, comme l'a montré Radcliffe-Brown, parce qu'il hante le creux des arbres ; mais les Indiens des prairies de l'Amérique du Nord prêtent attention à un tout autre détail : le pic à tête rouge est censé être protégé des oiseaux de proie parce qu'on ne trouve jamais ses vestiges. Un peu plus au sud, les Pawnee du haut Missouri établissent une relation (comme les anciens Romains semblent-il) entre le pic, la tempête et l'orage, tandis que les Osage associent cet oiseau au soleil et aux étoiles. Mais pour les Iban de Bornéo [...] une variété de pic [...] reçoit un rôle symbolique en raison de son chant « triomphal », et du caractère d'avertissement solennel attribué à son cri ». (Claude Lévi Strauss, *La pensée sauvage*, pp. 75-76).

³⁰⁸ Pour Lévi-Strauss les opérations de la pensée sont celles dont ne peut jamais présumer : « Promus à ce niveau humain qui peut seul leur conférer l'intelligibilité, les rapports de l'homme avec le milieu naturel jouent le rôle d'objets de pensée : l'homme ne les perçoit pas passivement, il les triture après les avoir réduits en concepts, pour en dégager un système qui n'est jamais prédéterminé : à supposer que la situation soit la même, elle se prête toujours à plusieurs systématisations possibles ». (*Ibid.* p.126).

³⁰⁹ Voir Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, chapitre 1, paragraphe 5.

³¹⁰ D. Seleskovitch citée par C. Laplace, *Théorie du langage et théorie de la traduction*, p. 195.

langue ? Comme le souligne Mounin, « [si] l'on peut prouver que deux langues différentes analysent l'expérience non-linguistique de manière différente, ce n'est pas en se fiant à l'analyse linguistique, puisque des structures totalement différentes peuvent signifier arbitrairement des situations tout à fait semblables »³¹¹. La communication du contenu du texte repose, dans ce cas, sur une conceptualisation de la situation que le traducteur exprime ensuite au moyen des formes linguistiques les plus adaptées. D'où l'insistance de Jakobson sur la capacité expressive des langues : « toute expérience cognitive peut être rendue et classée dans n'importe quelle langue existante »³¹².

Cela dit, peut-on parler d'une traduisibilité absolue ? Sans doute pas. Car au-delà des structures universelles de la pensée humaine ou des universaux formels, il existe bel et bien une forme discursive de la pensée qui est quant à elle propre à chacune des cultures. Chaque langue a un « je ne sais quoi »³¹³ qui lui est propre et qui résiste au transfert. Autrement dit, que l'on vise l'esprit ou la lettre, le fond ou la forme, que l'on se place du point de vue de la langue-source ou de celui de la langue-cible, on ne peut jamais prétendre à une équivalence absolue³¹⁴ et encore moins la donner pour certaine : chaque langue étant indissociable de la culture qui la sous-tend et chaque culture ayant ses spécificités propres, tout passage d'une langue-culture à une autre implique des transformations qui entraînent une perte, un ajout ou une déformation de l'information. Cela vaut également pour les langues de même famille dont la ressemblance peut induire en

³¹¹ À l'aide d'exemples empruntés à Hattori, Mounin illustre effectivement la particularité des points de vue que peut adopter chaque langue relativement à des situations semblables : « Quand un japonais dit : *c'est un puits profond*, son analyse sémantique se réfère à l'importance d'un volume creux et vide ; quand un Mongol dit : *c'est un puits profond*, c'est la partie creuse remplie d'eau qu'il nomme. Quand un Japonais dit : *pose ça là*, l'opération qu'il conçoit, c'est placer un objet sur une surface ; dans le même énoncé, le Mongol aperçoit l'action de cesser de tenir, de lâcher ». (Georges Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, p. 268).

³¹² Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, p. 81.

³¹³ Pour Joachim Du Bellay, « [...] chacune langue a je ne scay quoi propre seulement à elle, dont si vous efforcez exprimer le naif en une autre Langue, observant la loy de traduyre, qui est n'espacier point hors des limites de l'auteur, vostre disction sera contrainte, froide, et de mauvaise grace ». (Joachim Du Bellay, *La Deffence et illustration de la langue françoise*, p. 36).

³¹⁴ Comme le souligne Nida, « since no two languages are identical, either in the meanings given to corresponding symbols or in the ways in which such symbols are arranged in phrases and sentences, it stands to reason that there can be no absolute correspondence between languages. Hence there can be no fully exact translations ». (Eugene Nida, "Principles of correspondence", Lawrence Venuti, *The Translation Studies Reader*, p. 126).

erreur³¹⁵. Et c'est sans doute parce que toutes les langues se placent sous le double signe de l'universel et du relatif que pour Benjamin il existe, certes, une « affinité » entre les langues, mais cette « affinité ne va pas nécessairement de pair avec la ressemblance »³¹⁶. Dans cette optique, où la relativité des langues semble être aussi l'indice de leur inachèvement, la traduisibilité absolue n'est plus alors qu'un idéal vers lequel tendent toutes les traductions sans jamais l'atteindre³¹⁷. Telle est la raison pour laquelle la traduction est à envisager, non pas comme un produit achevé, mais comme l'actualisation de l'une des virtualités que recèle l'original. Au mieux, elle en est la continuation, mais jamais la fin.

Pourtant, malgré les défaillances de l'ensemble des langues (absence d'équivalence lexicale ou morphosyntaxique, polysémie, ambiguïté, etc.), dont témoignent les préfaces et les gloses des traducteurs, nombreux sont les gens qui envisagent le texte traduit comme la copie identique de l'original. Or, une telle conception est lourde de conséquences autant pour les cultures traduites que pour les cultures traduisantes, notamment lorsqu'il s'agit de textes fondateurs, tels les textes sacrés qui, par-delà l'obstacle linguistico-culturel, engendrent des problèmes liés à leur éloignement dans le temps. Aussi, notre choix d'examiner des traductions effectuées dans deux langues (français et anglais) et à des époques différentes est-il guidé par ce double obstacle que dresse le texte sacré contre l'opération traductive. Comparer des traductions réalisées dans ces deux langues-cultures, dites « proches », pour voir dans quelle mesure elles s'accordent ou s'opposent lorsqu'elles sont mises en présence de l'arabe, une langue-culture totalement différente, constitue une démarche rigoureuse et heuristique susceptible de fournir de nouvelles pistes pour

³¹⁵ « [...] if languages are too closely related one is likely to be badly deceived by the superficial similarities [...]. One of the serious dangers consists of so-called "false friends" [...] ». (*Ibid.*, p. 130).

³¹⁶ Ici nous nous référons à l'hypothèse benjaminienne selon laquelle le lien unissant les langues repose non pas sur leur ressemblance mais sur leur incapacité à se « dire » mutuellement : « Toute affinité supra-historique entre les langues tient au fait qu'en chacune, prise à chaque fois comme un tout, quelque chose en son même est visé, lequel toutefois n'est accessible à aucune d'entre elles prise isolément mais uniquement à l'ensemble de leurs intentions mutuellement complémentaires : le pur langage. En effet, alors que tous les éléments discrets, mots, phrases, connexions, des langues étrangères s'excluent, les langues se complètent dans leurs intentions mêmes ». (Alexis Nouss et Laurent Lamy, "L'abandon du traducteur", *TTR*, pp. 18-19).

³¹⁷ « Dans les langues prises isolément, donc incomplètes, en effet, ce qu'elles visent ne peut jamais être atteint à travers une relative autonomie, comme dans les mots ou les phrases pris isolément, mais bien plutôt au cours d'une constante mutation, jusqu'à ce que de l'harmonie de tous ces modes de viser il puisse émerger comme pur langage ». (Alexis Nouss et Laurent Lamy, "L'abandon du traducteur", *TTR*, p. 19).

l'analyse de ce type de texte. Mais dégager le lien qui unit chacune des traductions à l'univers spatio-temporel où elle a pris forme est ce qui permet de déterminer avec rigueur le pourquoi de leur divergence ou de leur concordance et, en même temps, donne plus de poids à l'analyse.

4.1.1.2. La diachronie, une perspective historique

Aux problèmes que pose l'absence d'isomorphisme entre les langues à l'opération traductive s'ajoutent ceux que suscitent les textes anciens, parmi lesquels figurent les textes sacrés. L'idée selon laquelle l'on ne traduit jamais intégralement ces textes mais que l'on ne retient qu'une interprétation parmi les multiples interprétations possibles, idée de nos jours admise autant dans l'univers traductologique que dans le champ de l'exégèse, est née sans doute des nombreuses et différentes lectures que traducteurs et exégètes n'ont cessé de livrer au fil des siècles. Or, c'est bien en raison de leur variabilité que ces lectures ou traductions peuvent représenter un outil heuristique intéressant. Autrement dit, selon que l'on s'intéresse aux interprétations que le texte a pu susciter à un moment donné de l'histoire ou que l'on se préoccupe de l'évolution que celles-ci ont connu à travers le temps, on peut opter pour une analyse synchronique ou une analyse diachronique. Dans le cadre du présent travail, nous avons retenu le deuxième type d'analyse non pas parce que nous jugeons l'analyse diachronique plus féconde que l'analyse synchronique mais simplement parce qu'elle sert mieux nos objectifs. Pour mieux cerner les raisons à l'origine de ce choix méthodologique, disons d'emblée que nous partons du principe selon lequel toute traduction entretient des liens étroits avec son temps.

Cette conception que nous avons de la traduction s'inscrit dans le prolongement de celle que nous avons de la langue. Si la langue constitue, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'une des manifestations les plus évidentes des spécificités culturelles et si les cultures et les sociétés sont par définition évolutives, la langue est alors appelée à suivre ce mouvement d'évolution qu'elle est censée refléter. À la fois système de représentation et instrument de communication des cultures qui l'ont façonnée, la langue se forme et se transforme au fil des générations³¹⁸ :

³¹⁸ De ce point de vue B. Hatim et I. Mason ont raison de dire que « each generation has its own linguistic fashions ». (B. Hatim et I. Mason, *Discourse and the Translator*, p. 41).

[...] une langue n'est pas une chose inerte, elle a une existence propre et individuelle; elle présente tous les caractères d'un organisme soumis à la loi de la vie et de la mort; tous les faits constitutifs de la vie se produisent et se montrent avec clarté dans son développement. La vie d'une langue consiste dans une série de modifications qui lui servent à se maintenir en parfaite harmonie avec l'esprit, les besoins, les sentiments et les pensées d'un peuple, à se transformer avec une rapidité égale à la pensée pour en suivre toutes les fluctuations et en exprimer toutes les délicatesses; l'écho ne renvoie pas plus fidèlement le son, l'ombre n'accompagne pas le corps avec plus d'exactitude. On peut même, par une comparaison très-exacte [sic], dire que, pour un peuple, la langue est ce que la graine est pour la plante : c'est à la fois un résultat et un moyen, c'est en même temps un organe et un fruit de la vie. Se transformer dans son vocabulaire, dans sa syntaxe, dans ses caractères littéraires, telle est la loi de la vie pour un idiome³¹⁹.

C'est ce caractère dynamique de la langue qui nous laisse penser que les traductions, en tant que produits d'une opération langagière, peuvent porter en elles les traces d'une certaine évolution. Néanmoins, la langue-cible étant, dans les traductions retenues, tantôt la langue maternelle du traducteur tantôt sa langue d'emprunt, les « traces d'évolution » peuvent parfois être absentes des textes de traducteurs dont la langue d'arrivée n'est pas la langue maternelle³²⁰. Car si la langue est le reflet de la société, c'est-à-dire de ses structures, de ses préjugés et des rapports de force qui lui sont inhérents, et si dans la société d'origine du traducteur l'homme incarne la force à la fois physique, intellectuelle et symbolique, la probabilité que le traducteur, en tant que sujet social, plaque les présupposés culturels ou idéologiques spécifiques à sa culture, donc à sa langue, sur la langue d'emprunt (langue d'arrivée) est assez forte. Ici, nous voulons simplement signaler qu'être locuteur d'une langue étrangère n'implique pas une adoption systématique de la vision du monde que celle-ci sous-tend. Par exemple, si dans la langue d'arrivée (langue d'emprunt du traducteur) le générique « homme » n'est plus de mise pour évoquer l'espèce humaine, alors que dans l'horizon social et culturel du traducteur il sert encore à exprimer cette « réalité », il est possible que le traducteur rende le concept d'« humanité » par celui d'« homme ». D'où l'autre lien qui unit la traduction à la société. Bien sûr, il ne s'agit ici que d'une possibilité, car le traducteur est aussi un sujet individuel et, en tant que tel, il peut « dépasser » le point de vue exprimé par sa langue en adoptant celui de la langue d'emprunt.

³¹⁹ Pierre Augustin Pellissier, *La Langue française depuis son origine jusqu'à nos jours. Tableau historique de sa formation et de ses progrès*, p. 4.

³²⁰ Il s'agit des traductions effectuées par des traducteurs musulmans, dont la langue d'arrivée (français ou anglais) est une langue d'emprunt et dont la langue maternelle est soit l'arabe soit une autre langue.

Par ailleurs, du fait que l'original relève d'une époque ancienne, donc utilisant une langue en rapport avec l'état de société de cette même époque, le problème auquel est confronté le traducteur est double : faut-il restituer l'état ancien de la langue de l'original ou faut-il l'actualiser pour rendre le message accessible au lecteur d'aujourd'hui ? Comment traduire les termes qui, en raison de l'évolution de la langue-source, réunissent de nombreuses acceptions ? Faut-il opter pour l'acception la plus ancienne ? Ou bien faut-il retenir la plus récente ? Écartèlement entre l'état ancien et nouveau de la langue-source et de la langue cible, le « là-bas et alors » et le « ici et maintenant », entre les servitudes que lui impose la langue-cible et les choix qu'elle lui offre, tel est le dilemme que le traducteur est amené à résoudre, dilemme qui nous fait toucher l'essence même de la traduction. Point de contact entre deux univers culturels, deux univers extralinguistiques différents, le traducteur est alors appelé à conceptualiser une « expérience » souvent non partagée, soit en raison du décalage spatial ou temporel qui existe entre le texte à traduire et l'acte de traduction, soit en raison des différences existant entre la langue-source et la langue-cible. C'est pourquoi l'équivalence ne peut s'envisager autrement que sous la forme d'une construction ou élaboration que chaque traducteur réalise suivant, d'une part, sa propre lecture ou interprétation de l'original et, d'autre part, la projection singulière qu'il en fait dans la langue d'arrivée. D'où l'importance pour nous de faire intervenir le troisième critère, à savoir celui du traducteur.

4.1.1.3. Le profil des traducteurs

Les différences qui existent entre les langues-cultures s'accompagnent de différences d'un autre type, à savoir celles relevant de l'utilisation particulière que fait chaque locuteur de la langue. Si la langue est collective en ce qu'elle fonde la communication et rend possible l'échange entre ses locuteurs, sa réalisation dans un acte de communication est, quant à elle, toujours particulière et individuelle. C'est ce que Saussure appelle parole et qu'il qualifie d' « acte individuel de volonté et de d'intelligence » par opposition à la langue qui représente la partie ou « le produit que l'individu enregistre passivement »³²¹. La réunion des deux ou leur interdépendance résulte de la faculté de langage, cette faculté qu'ont les êtres humains de coder et de décoder sans s'imiter mutuellement.

³²¹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 30.

Cette distinction entre langue et parole sera reprise et reformulée par Benveniste dans le cadre de *la théorie de la communication*. « Avec la phrase on quitte le domaine de la langue comme système de signes, et l'on entre dans un autre univers, celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours »³²². L'opposition sera donc établie entre la notion de *langue* et celle de *discours*, cette dernière impliquant la prise de *parole* par le sujet, c'est-à-dire sa participation au langage : « la langue commune à tous devient, dans le discours, le véhicule d'un message *unique*, propre à la structure particulière d'un sujet donné qui imprime sur la structure obligatoire de la langue un cachet spécifique, où se marque le sujet sans pour autant qu'il en soit conscient »³²³. C'est pourquoi les conditions psychologiques, physiques, situationnelles, historiques et spatiales dans lesquelles le locuteur émet son message constituent autant d'éléments utiles pour l'analyse du discours. Envisagé au sens large, le terme de *discours* désignerait « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière », ce qui le distingue alors de l'énonciation historique (récit) de laquelle le locuteur est absent³²⁴.

Dans le même esprit, opposant donc la linguistique de la langue à la linguistique de la parole, certains théoriciens de la traduction vont envisager la traduction comme un acte de communication ou de *recommunication*.³²⁵ Vu sous cet angle, traduire ne consiste plus à décoder une simple séquence de mots, de phrases ou de paragraphes, mais à (re)construire un message en fonction d'une situation de communication précise, le message n'étant ici nul autre que le texte à traduire : « a communicative occurrence which meets seven standards of textuality »³²⁶, « a communicatively-oriented configuration »³²⁷ « the verbal record of a communicative act »³²⁸:

Tout écrit est réponse à une sollicitation, intérieure (tension psychologique, réaction émotionnelle, affective, volonté d'accomplissement de soi) ou extérieure (contrainte de la vie sociale). Il y a réalisation, par le moyen du

³²² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 130.

³²³ Julia Kristeva, *Le langage cet inconnu*, p. 16.

³²⁴ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, pp. 241-242.

³²⁵ Voir Roda Roberts, "Translation: An Act of Communication", *Bulletin of the CAAL, Autumn*, pp. 151-163.

³²⁶ R. de Beaugrande et W. Dressler, *Introduction to Text Linguistics*, p. 3.

³²⁷ W. Wilss, *The Science of Translation. Problems and Methods*, p. 116.

³²⁸ Brown, G et G. Yule, *Discourse analysis*, p. 9.

texte, d'une intention de communication liée à la production d'un effet sur le lecteur, toutes données qui dépendent du lieu social, géographique, historique d'insertion du scripteur, de ses dispositions psychologiques, de sa compétence linguistique et discursive, de sa culture, de ses connaissances, etc., sans omettre bien entendu l'image qu'il se fait de son lecteur³²⁹.

Envisager la traduction comme un acte de communication, qui implique une opération sur le texte³³⁰ ou sur le discours³³¹, c'est admettre une prise de parole par le sujet traduisant qui, à l'instar du locuteur ou du scripteur, laisse sa marque inscrite sur le texte. Or, un tel postulat de la présence du sujet en traduction invite à considérer ce sujet autant dans sa dimension langagière que sociologique :

Toute saisie d'un objet par un sujet constitue un filtrage, c'est-à-dire une médiation par le sujet récepteur. Celui-ci plaque sur l'objet la grille de présupposés culturels, idéologiques, expérientiels, intellectuels qu'il s'est constitué au fil d'une existence et, à moins de se faire violence pour résister à la tentation de caser l'objet dans les structures du connu, à moins de faire table rase de ses pré-jugés [sic], ce qui exige une véritable ascèse d'anthropologue, il finit par ne reconnaître que ce qu'il a appris au préalable à connaître³³².

Aussi, considérant la traduction comme un discours, c'est-à-dire comme une élaboration singulière, mais inévitablement inscrite dans un univers socioculturel donné, avons-nous retenu, parmi les critères méthodologiques, celui en rapport avec le profil des traducteurs. Nous croyons, en effet, qu'une méthode d'analyse, qui tienne compte de l'appartenance socioculturelle du sujet traduisant, y compris sa confession – puisqu'on touche au texte sacré – permet de mieux saisir le pourquoi des concordances ou des divergences que peuvent présenter les traductions et de découvrir un côté moins visible de la pensée (consciente ou inconsciente) du traducteur. C'est pourquoi, les auteurs des traductions sur lesquelles nous avons porté notre choix se distinguent les uns des autres du point de vue de leur appartenance sociohistorique, culturelle ou confessionnelle. Par ailleurs, nous avons retenu une traduction féminine, celle de Denise Masson, pour voir dans quelle mesure elle peut se rapprocher ou s'éloigner de celles effectuées par les hommes. Bien

³²⁹ Gérard Vigner, *Écrire*, p. 29.

³³⁰ Ce que Albrecht Neubert appelle « a text-induced text », (Albrecht Neubert, "Translation, Interpreting and Text Linguistics", *Studia Linguistica*, pp. 130-145).

³³¹ Voir à ce propos Jean Delisle, *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, ainsi que Basil Hatim et Ian Mason, *Discourse and the Translator*.

³³² Barbara Folkart, *Le conflit des énonciations*, p. 310.

sûr, nous sommes consciente qu'une seule traduction féminine ne nous permet pas d'établir avec certitude si les différences sont spécifiquement liées à la différence de sexe ou à la différence socioculturelle, mais dans la mesure où c'est la seule dont nous disposons, nous avons jugé pertinent de l'intégrer dans notre analyse. En effet, il serait intéressant de la comparer aux traductions masculines produites à la même époque ou effectuées dans la même langue, ne serait-ce que pour apprécier la distance séparant la vision qu'elle véhicule de la relation homme-femme et celle proposée par les traducteurs³³³. En sa qualité de femme doublée de traductrice, Masson pourrait s'être identifiée à la musulmane³³⁴ et avoir usé de procédés ou de formes linguistiques équitables à l'égard de celle-ci. Sa traduction serait alors à voir comme l'« autre lecture », une lecture de femme consciente qui s'efforce de dévoiler ce que des siècles d'oppression masculine sont parvenus à dissimuler. Cela n'est bien sûr qu'une hypothèse, car le contraire est aussi possible; en tant que sujet collectif, notre traductrice pourrait reproduire soit inconsciemment soit consciemment les concepts puisés dans le modèle androcentrique : dans le premier cas, on peut penser que la logique qui détermine et fonde ses représentations de la femme et de l'homme est sous-tendue par ce que Bourdieu appelle la « domination masculine », si profondément ancrée dans son inconscient qu'il lui est difficile, voire impossible, d'envisager le monde autrement. D'où la possibilité que sa traduction participe à la perpétuation de procédés symboliques structurant un champ social marqué par l'ordre masculin³³⁵; dans le deuxième cas, en revanche, c'est-à-dire d'une traduction délibérément androcentrique, on peut supposer que son refus de se démarquer en tant que femme est soit lié à la crainte de compromettre ses chances de publication³³⁶, soit à un manque d'empathie envers les femmes musulmanes qui lui fait voir la cause de ces

³³³ Signalons que même si la vision androcentrique survit dans l'inconscient collectif, l'importance de son influence peut, de notre point de vue, varier tout aussi bien suivant les époques, les sociétés et les cultures que suivant les individus, hommes ou femmes.

³³⁴ Notons que Denise Masson a baigné, depuis son enfance jusqu'à sa mort, dans un milieu musulman. Fille unique d'un juriste parisien, collectionneur d'art impressionniste, installée au Maroc dès 1929 après une enfance entre Paris et l'Algérie, Denise Masson a été infirmière, travailleuse sociale et l'unique traductrice du Coran. C'est à l'âge de 93 ans, en 1994, qu'elle décède à Marrakech.

³³⁵ Bourdieu ne nous dit-il pas que « la force de l'ordre masculin se voit au fait qu'il se passe de justification : la vision androcentrique s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans des discours visant à la légitimer » ? Une illustration intéressante de cette domination masculine nous est fournie par la prétendue neutralité du genre masculin : « tant dans la perception sociale que dans la langue, le genre masculin apparaît comme non marqué, neutre, en quelque sorte, par opposition au féminin, qui est explicitement caractérisé ». (Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 22).

³³⁶ Rappelons que sa traduction est l'unique traduction féminine.

dernières comme n'étant pas la sienne, ce qui justifierait l'absence de toute velléité d'action de sa part, soit encore à un scepticisme certain quant à la possibilité que sa traduction ait le moindre retentissement sur la condition de la femme en général, et de la musulmane en particulier. Toutes les suppositions sont d'autant plus vraisemblables qu'elles reposent, d'une part, sur le profil de Masson, en tant que femme, traductrice, française d'origine, maghrébine d'adoption, chrétienne de confession, appartenant à la classe bourgeoise et, d'autre part, sur le fait que sa traduction est jusqu'à ce jour l'unique traduction féminine dans un monde musulman exclusivement masculin.

4.1.1.4. Le commentaire coranique

Tout comme la Bible, le Coran pose des problèmes d'interprétation : « Lui [*Allah*] qui a fait descendre sur toi l'Écrit, dont tels signes [versets], sa partie-mère, sont péremptoires, et tels autres ambigus »³³⁷. Aussi, depuis l'avènement de l'islam jusqu'à nos jours, le Coran a-t-il suscité une quête de sens qui a ouvert la voie à tous types d'interprétations (*tafsir*), chacune étant étroitement liée aux préoccupations de son époque. Seulement, sachant qu'ils méditent sur la Parole d'Allah, les commentateurs s'appliquent à ne jamais franchir les limites établies par la doctrine, toute tentative de percer la part mystérieuse de la Révélation ou de soumettre cette dernière à la critique historique étant perçue comme une profanation. C'est pourquoi tous les commentateurs, s'attachent à la littéralité du Texte, son sens apparent (*zahir*), étouffant ainsi en eux toute velléité de spéculation sur son côté mystérieux (*batin*) ou s'interdisant toute étude critique et historique.

Cette crainte de porter atteinte à la Parole divine³³⁸ est sans doute l'une des raisons pour lesquelles la plupart des commentateurs soumettent le moindre mot à une analyse formelle systématique et font en même temps appel aux *hadith*, ou dires du Prophète, pour y puiser des éclaircissements sur les versets difficiles du point de la langue ou allusifs du point de vue du contenu. Néanmoins, quelque systématique que puisse être le mode d'approche au texte coranique, les interprétations que ce dernier suscite varient d'un exégète à l'autre et cela même dans le cas des versets les plus intelligibles. C'est cet état de chose qui fait dire à Mérad que « le consensus est toujours à l'état virtuel, et jamais pleinement acquis, pas

³³⁷ Verset 7, *sourate* 3. (Traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 70).

³³⁸ R. Arnaldez nous dit que « le commentaire figuré (*ta'wil*), [celui des soufis, en l'occurrence], a été très combattu parce qu'il fait une trop large part à l'invention humaine [...] ». (R. Arnaldez, *Le Coran*, p. 7).

même sur les points où l'on s'attendrait à rencontrer une large convergence entre les commentateurs »³³⁹. Notre intention n'étant pas de rendre compte des diverses interprétations, nous nous limiterons à celles qui reflètent les grandes tendances et auxquelles on reconnaît un apport certain dans le champ de l'exégèse.

En règle générale, on établit une distinction entre deux grandes catégories d'exégèses, à savoir l'exégèse classique ou traditionnelle (du IX^e au XIX^e siècle) et l'exégèse moderne (du XIX^e siècle à ce jour)³⁴⁰. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, l'exégèse classique est loin de former un bloc monolithique. Hormis la tendance des commentateurs à privilégier le *tafsîr* (exégèse) au *ta'wîl* (herméneutique)³⁴¹, chacun d'eux aborde le Texte suivant son domaine de compétence et ses propres objectifs. C'est ainsi que le champ de l'exégèse réunit des interprétations de tous genres : herméneutique mystique (Ibn al-'Arabi [m. en 1240]), commentaire juridique (al-Qortobi [m. en 1272]), exégèse philosophique (al-Zamakhshari [1075-1143], al-Razi [1149-1210]) ou dogmatique (al-Baydawi [m. en 1286]), auxquelles s'ajoute celle de Tabari (838-923). Considérée comme l'un des rares monuments de la littérature et de l'histoire religieuses, l'exégèse de Tabari allierait, selon certains auteurs, rigueur et clarté dans la mesure où elle reprend non seulement l'ensemble des éléments de la tradition suivant l'ordre chronologique – en y portant un regard critique – mais fait également ressortir les divers obstacles que dresse le Texte contre l'entreprise exégétique :

L'œuvre de Tabari n'a pas seulement pour mérite de nous mettre de plain-pied avec des sources de connaissance remontant au premier âge de l'islam ; elle nous expose un panorama d'idées où l'on peut déjà discerner les lignes essentielles de la problématique de l'exégèse. A commencer par les deux thèmes qui commanderont le débat sur le sens de l'Écriture, tout au long des siècles, à savoir : le principe de suffisance du sens littéral, et la légitimité de l'interprétation³⁴².

³³⁹ Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, p. 46.

³⁴⁰ Voir Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, ainsi que la description que fournit Kate Zebiri de l'évolution du *Tafsir* dans Mahmud Shaltut and *Islamic Modernism*, pp.128-132.

³⁴¹ Lien de correspondance établi par Mérad entre la paire *tafsîr/ta'wîl* et la paire *exégèse/herméneutique* de Roland Barthes : « Tandis que le *tafsîr*, explique-t-il, met en œuvres toutes les ressources linguistique en vue d'une compréhension objective du donné révélé, le *ta'wîl* désigne un effort d'interprétation visant à cerner toutes les valeurs sémantiques et symboliques du Texte ». (Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, p. 47).

³⁴² *Ibid.*, p. 60.

Pour ce qui est de l'exégèse moderne, il est inutile de rappeler qu'elle tire argument du retard accusé par le monde musulman tant au point de vue social et culturel qu'au point de vue politique et économique et qu'elle traduit, par conséquent, le souci de redonner à l'esprit musulman la vivacité et la vitalité dont il a besoin pour aborder le monde moderne. Comme nous l'avons évoqué précédemment³⁴³, l'exégèse moderne ne remet pas du tout en cause l'exégèse classique. Au contraire, reconnaissant le rôle moteur joué par celle-ci dans le développement de la pensée islamique, elle la considère comme partie intégrante du patrimoine culturel de l'islam dont elle a été l'un des éléments féconds. En revanche, elle remet en question la pérennisation de l'exégèse classique que les traditionalistes ont érigée en sacro-sainte institution et qui s'est traduite par la proscription de toute autre forme de lecture. Pour reprendre les propos de Talbi, « tout s'est passé comme si on avait décidé à un moment donné que la maison était construite et qu'il n'y avait plus qu'à mourir dedans »³⁴⁴. D'où la stagnation de la pensée islamique que l'exégèse moderne ou réformiste se propose de stimuler, voire de « réinventer » en adoptant une approche épistémologique résolument rationaliste et ancrée dans le présent.

Depuis le coup d'envoi donné par Abdou, à qui revient le mérite d'avoir formulé la nécessité de ce renouvellement, renouvellement qu'il a du reste entrepris à travers son enseignement et son projet exégétique³⁴⁵, le champ de l'exégèse a connu un véritable essor. Toutefois, si les exégètes se disent réformistes, leurs critiques ou les révisions qu'ils préconisent sont fort éloignées les unes des autres :

[...] l'insistance sur le rôle central qui est, pour 'Abdoh [sic] [Abdou], celui de la transformation de l'Islam par son retour aux fondements principaux, va permettre très légitimement à toute sa succession de revendiquer une *polis* fondée, précisément, sur ces principes islamiques : du girondinisme modéré, décelé par Cromer, à l'intégrisme théocratique des Frères Musulmans, les thèses de Mohammad 'Abdoh vont suivre un chemin qui cessera de se tenir dans le cadre que semble vouloir lui assigner l'humaniste et le théologien libéral que nous pouvons connaître³⁴⁶.

³⁴³ Voir à ce propos les parties consacrées, dans le présent travail, à Abdou (pp. 9-23) et Chahrour (pp. 40-57), sous la rubrique « Les enjeux de la modernité ».

³⁴⁴ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, p. 86.

³⁴⁵ Rappelons que l'étude coranique, connue sous le titre de « commentaire du Manâr », a été entreprise par Abdou et poursuivie, après le décès de celui-ci (en 1905), par Rashid Rida.

³⁴⁶ Abdel-Makek Anouar, *Idéologie et renaissance nationale. L'Égypte moderne*, p. 402.

On assiste, en effet, à une sorte de polarisation de la pensée réformiste. D'un côté, il s'agit de trouver, coûte que coûte, un *modus vivendi* avec les idées du Siècle : c'est le cas, par exemple, de l'exégèse de Chahrour ou de Muhammad Ahmad Khalaf Allah³⁴⁷. De l'autre, il est plutôt question de prôner une fidélité extrême à la tradition des Anciens (des *Salaf*), la seule apte à préserver les musulmans des méfaits de la modernité et à les libérer de l'emprise de leurs despotes : on peut, en l'occurrence, penser à l'exégèse de Sayyid Qutb³⁴⁸ ou à celle de Mawdoudi (1903-1979)³⁴⁹.

Après ce bref aperçu du champ exégétique – les exégèses ne se résumant pas à celles que nous avons évoquées – il importe maintenant de préciser notre choix et d'exposer les critères ayant motivé ce choix. Dans la problématique qui nous occupe, à savoir l'analyse des traductions, il nous a paru opportun de retenir l'exégèse de Tabari pour les raisons suivantes : 1) elle reste l'ouvrage sur lequel tout chercheur, en quête d'une recension critique des éléments de la tradition et des diverses interprétations du Texte, doit s'appuyer (les quelques renseignements que nous avons recueillis auprès de certains chercheurs en islamologie³⁵⁰ ou de certains traducteurs [parfois leurs préfaciers]³⁵¹ permettent de juger de

³⁴⁷ *L'art des récits anecdotiques dans le Coran (Al-Fann al-qasasî fi l-Qur'ân al-Karîm)*, Le Caire, 1957. Cette exégèse est en fait une thèse de doctorat ayant pour thème les récits anecdotiques et pour objectif le délestage du verbe coranique de l'ensemble des extrapolations qu'y ont greffées les exégètes traditionnels, chacun suivant sa propre conception et l'état culturel de son époque. Cette thèse, qui s'appuie sur les théories linguistiques et littéraires contemporaines, nous dit Mérad, « souleva une tempête dans les milieux universitaires azhariens (tout comme l'essai de 'Ali 'Abd al-Raziq, un quart de siècle plus tôt, sur *l'Islam et les fondements du pouvoir [Al-Islam wa-usul al-hukm]*) ». (Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, p. 92). Pour prendre la mesure de la controverse qu'a soulevée cette recherche, voir J. Jomier, "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente suscitée par le travail de M. Khalafallah ", *MIDEO*, pp. 39-72.

³⁴⁸ Voir la partie consacrée à Chahrour pp. 40-41.

³⁴⁹ Représentant de l'exégèse « idéologique » au Pakistan, Abu al-A'la Mawdoudi a produit un commentaire intitulé *Tafhim al-Qur'an (explication du Coran)* et traduit vers l'anglais par Ch. Muhammad Akbar sous le titre de *The meaning of the Qur'an*. Tout comme Sayyid Qutb, il prône l'instauration d'un état islamique. Voilà ce que nous en dit William Shepard : « Both Mawdudi and Sayyid Qutb see an "inferiority complex" in modernist apologetics.[...] More than others, the radical islamists emphasize the urgency of putting the Shari'a into practice. [...] With their zeal for following the Sunna of the Prophet, they are commonly accused of wanting to turn the clock back to seventh century Arabia [...] ». (William E. Shepard, *Islam and Ideology: Towards a typology*, pp. 314-316).

³⁵⁰ D'après Fatima Mernissi « Tabari [...] occupe un place de choix en tant que *Muffassir* (commentateur du Quran [...]) et en tant que qu'historien aussi, parce que son œuvre est un monument de la littérature religieuse, et parce qu'il est un technicien sans égal, d'une clarté et d'une rigueur implacables ». (Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, p. 276). Quant à Ali Mérad, qui qualifie le commentaire de Tabari de « monumental », il ne manque pas de rappeler qu'il « demeure jusqu'à nos jours une référence fondamentale ». (Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, p. 59).

sa valeur); 2) la traduction des textes sacrés s'appuyant toujours sur une lecture des textes religieux, dont les commentaires coraniques, la probabilité que l'exégèse de Tabari (vu sa clarté et sa rigueur) en fasse partie est très grande; 3) les traductions que nous nous proposons d'analyser n'étant pas toutes contemporaines, nous avons jugé plus juste de les évaluer par rapport à une ancienne exégèse; 4) comme nous recherchons une certaine objectivité, nous croyons que le recours à une exégèse ancienne nous permettra de prendre toute la distance voulue et d'éviter ainsi les partis pris qu'implique le choix entre l'exégèse réformiste et l'exégèse « intégriste ». Mais cela ne nous empêche pas de faire appel à l'une ou à l'autre, le cas échéant.

4.1.2. Critères de sélection des versets

On ne saurait aborder la question des versets coraniques ni évoquer les raisons ayant déterminé leur sélection, sans avoir au préalable décrit, ne serait-ce que brièvement, l'histoire du Coran et la nature des versets qui le composent. La révélation (*tanzil*) du texte coranique s'est étalée sur une période de 22 ans (de 610 à 632) et sa compilation³⁵² n'a été réalisée qu'après la mort du Prophète, par le troisième Calife 'Othmân (644-655). Dans son état actuel, le même sans doute que celui de la Vulgate d'Othmân, le Coran réunit 114 chapitres (*sourates*) classés, non pas chronologiquement, mais par ordre de grandeur

³⁵¹ William Montgomery Watt, préfacier de la traduction de Marmaduke Pickthall, fait également référence à Tabari et à son commentaire dont il nous dit ceci : « [t]he earliest important surviving commentary on the Koran is that of at-Tabari (d. 923), who was also a distinguished historian. This is a vast compilation, filling thirty volumes when printed in 1903. Not only does he give his own views on the meaning of the verse, but he records those of many earlier authorities. We thus gain some idea of the best early work on interpretation ». (Pickthall, Marmaduke, *The Glorious Koran. An explanatory Translation with an introduction by William Montgomery Watt*, p. XXI). Propos que viennent corroborer ceux de Malek Chebel, préfacier de la traduction d'Édouard Montet, *Le Coran* : « Étant le premier des grands commentateurs (918), son influence sur la jurisprudence islamique (*fiqh*) ou sur la compréhension de tel ou tel passage est essentielle. En outre, à l'instar de d'Hérodote pour l'Occident, Tabari est le père de l'histoire en islam ». (Édouard Montet, *Le Coran* p. 78). Jacques Berque, en sa qualité de traducteur du Coran, nous précise que le commentaire de Tabari fait partie des rares commentaires qu'il a utilisés « en lecture continue ». (Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 799).

³⁵² D'après Régis Blachère, qui s'appuie sur les données traditionnelles, c'est au Calife Abu Bakr que revient le mérite d'avoir ordonné, après la mort du Prophète en 632, que l'on procède à la recension de « tous les textes déjà notés sur des pierres plates, des tessons, des omoplates de moutons ou de chameau » et de « fragments de la Révélation que seule la mémoire de certains fidèles se trouvait encore posséder », ainsi qu'à leur transcription sur des « feuilles » (*suhuf*). Ces « feuilles » que Abu Bakr conserva de son vivant, « passèrent ensuite à son successeur 'Omar, duquel sa fille Hafça les reçut en héritage ». C'est ce corpus qui aurait, selon la tradition, servi de base à l'établissement de la Vulgate. (Régis Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 27-62).

décroissante³⁵³. Une distinction a été établie par la Tradition entre les chapitres (*sourates*) révélés à la Mecque (610-622) et ceux révélés à Médine (622-632). Néanmoins, la datation de plusieurs d'entre eux demeure controversée. L'orientalisme, quant à lui, répartit les *sourates* en quatre périodes – trois « mecquoises » et une « médinoise » – qui présentent des différences de ton, de rythme et de style³⁵⁴ :

Dans la première, le *kérygme* jaillit avec une puissance oraculaire. Le rythme, dans la seconde, s'amplifie, devient explicatif ; dans la troisième, il adopte volontiers un style homilétique, tandis que dans la dernière prévaut l'énoncé législatif³⁵⁵.

Par, ailleurs, la vocalisation³⁵⁶ du Coran n'a été définitivement acquise qu'au début du X^e siècle. Jusque-là, observe Blachère, « le déchiffrement des consonnes, le vocalisme qui précise la nature du mot, les flexions casuelles qui fixent la fonction des termes d'une phrase, tout cela venait du « récitant », de sa mémoire, de sa possession du texte

³⁵³ Pour plus de détails, voir R. Arnaldez, *Le Coran* (pp. 47-52), Régis Blachère, *Introduction au Coran*, (pp. 27-62), Anne-Claude Dero-Jacob, *Société et institutions traditionnelles de l'islam* (pp. 54-58), André Chouraqui, *Le Coran. L'Appel* (p. 13) et Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction* (pp. 714-717).

³⁵⁴ Voir Edmond Rabbath, *Mahomet Prophète arabe et fondateur d'état* (pp. 248-249) et André Chouraqui, *Le Coran. L'Appel* (pp. 13-16).

³⁵⁵ Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 716.

³⁵⁶ L'absence des voyelles, dans le premier manuscrit coranique, est une caractéristique que le Coran partage avec les anciens textes bibliques. Dans les langues sémitiques, l'ossature des mots est formée d'une racine consonantique (réunissant en général trois consonnes). Considérées peu déterminantes d'un point de vue lexical, les voyelles sont placées dans le radical consonantique à la suite d'une analyse relationnelle et contextuelle qui permet de déterminer la fonction sémantico-grammaticale remplie par le mot dans la phrase. Or, ainsi que le note Régis Blachère, « si précis que soit un système graphique, il ne saurait rendre compte de toutes les nuances d'articulation des consonnes ». Citant l'exemple de *glbt ar-Rûm* (verset 2 de la sourate 30), où le vocalisme de la racine consonantique *glb* (vaincre) reste flottant en dépit du fait que sa fonction dans la phrase est marquée par la voyelle finale (i) ayant le *t* pour support, Blachère montre que mis à part le vocalisme retenu *gulibat(i) r-Rûmu* et qui confère à la phrase le sens de « les Romains ont été vaincus », il est possible de lire également *galabat(i) r-Rûmu* « les Romains ont vaincu ». C'est pourquoi sa conclusion sera de dire « si même les scribes étaient parvenus à préciser les moindres détails de la graphie coranique – et il s'en faut de beaucoup qu'ils y soient arrivés –, il resterait encore une place pour une science que, faute de mieux, on nommera : science des « lectures ». (Régis Blachère, "Introduction de la scriptio plena", *Introduction au Coran*, pp. 93-102). Comme l'a montré D.S. Powers, dans son analyse du verset 12 de la sourate 4, une vocalisation différente de celle établie par la tradition, transforme radicalement le sens du verset. La vocalisation proposée par D.S. Powers, à l'inverse de la vocalisation traditionnelle, conduit à un sens qui implique la possibilité de l'existence d'un testament – l'idée communément admise étant l'absence d'allusion du genre dans le Coran – où peut figurer la femme en tant qu'épouse ou belle-fille du défunt. (D.S. Powers, "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered. A New Reading of Q. 4: 12b", *Studia Islamica*, LV, pp. 61-94).

sacré »³⁵⁷, la langue arabe écrite, étant pour ainsi dire, encore « flottante ». D'où les différentes lectures du Coran :

Puisqu'il existe sept lectures reconnues, et même davantage, on peut raisonnablement penser qu'elles furent toutes, à un moment donné, ponctuées et vocalisées; en tout cas, il fallait bien que la prononciation fût indiquée de quelque manière, pour les différencier, dans les nombreux ouvrages qui furent composés sur les lectures³⁵⁸.

De nos jours, l'édition officielle est celle établie en Égypte en 1929. Hormis la question de la datation et de la vocalisation, les versets coraniques ont également fait l'objet d'analyses ayant pour but d'en déterminer la spécificité. La plupart des réformistes, dont Abdou, Fahmy et Chahrour, répartissent ces versets dans deux grandes catégories, l'une regroupant les *ibadat(s)*, c'est-à-dire les versets en rapport avec la relation de l'être humain à Dieu (relation verticale) et l'autre, les *mu'amalat(s)*, soit l'ensemble des versets traitant des relations entre les individus (relations horizontales). Berque établit également cette distinction entre ce qu'il appelle le *principe* et la *conjoncture*, l'un « ressortissant à l'expression de l'absolu, l'autre à celle de la circonstance »³⁵⁹. Vu sous cet angle, le Coran n'est plus ce « code » aux stipulations intangibles et immuables. Au contraire, le caractère conjoncturel des *muamalat(s)*, qui sont du reste en nombre infime³⁶⁰ par rapport aux *ibadat(s)*, atteste de l'historicité du Coran. C'est ce double argument que mettent en avant les modernistes musulmans pour réfuter les thèses littéralistes fondées, selon eux, sur une démarche anhistorique :

Si Dieu avait voulu laisser aux hommes une Loi définitive et intemporelle, les prescriptions relatives aux *mu'âmalât* suffiraient à remplir le Coran. Mais dans sa grande Sagesse, Il a exprès laissé à la *umma* le soin de légiférer en faisant appel à la raison, en fonction des besoins du lieu et du moment³⁶¹.

³⁵⁷ Régis Blachère, *Introduction au Coran*, p.66.

³⁵⁸ R. Arnaldez, *Le Coran*, p. 51.

³⁵⁹ Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 790.

³⁶⁰ Selon M.S. Al-Ashmawi, « si on se limite à ces dernières [les *muamalat(s)*], on n'en trouve que deux cents, soit un trentième du Coran [...] ». (M.S. Al-Ashmawi, *L'islamisme contre l'islam*, p. 37). A. Mérad insiste également sur cet aspect : « Un des stéréotype qui ont la vie dure est d'assimiler le texte coranique à un « code ». Or, le Coran comporte à peine 150 versets à caractère normatif (soit moins de 1/40^e de l'ensemble) ». (Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, p. 15).

³⁶¹ M.S. Al-Ashmawi, *L'islamisme contre l'islam*, pp. 45-46.

À Berque de corroborer la possibilité d'une lecture « évolutionniste : « C'est justement parce que la vérité révélée s'est traduite, nous dira-t-il, en conjonctions particulières dans la durée du monde, qu'elle manifeste son aptitude à valoir pour d'autres lieux, d'autres moments de cette durée »³⁶². Une lecture « raisonnée » des versets évoquant les *muamalat(s)* consisterait alors à examiner les *Asbabs*, c'est-à-dire les éléments contextuels ayant motivé leur révélation et que Berque qualifie de « marqueurs temporels », pour saisir les principes fondamentaux et intangibles qui les sous-tendent. Pour Berque, qui dit avoir recensé, lors de sa lecture du Coran, plus de vingt cas où le musulman est exhorté à exercer sa raison sous la formule « escomptant que vous raisonnez » (*la'allakum ta'qilûna*), s'attacher uniquement à la lettre c'est méconnaître « la façon dont le Coran combine le principe et la conjoncture dans l'énoncé des normes »³⁶³.

Faisons également remarquer que les commentateurs se réfèrent aux *hadiths* pour élucider tel ou tel passage du Coran ou pour statuer sur le sens d'une unité signifiante à contenu plurivoque. Or, ces *hadiths*, qui n'ont été consignés par écrit qu'après la mort du Prophète, ne sont pas tous dignes de foi. Ainsi que le note Fatima Mernissi :

L'une des raisons de l'inflation de faux *hadiths* fabriqués est que le monde musulman fut, dès la mort du Prophète, déchiré par les dissensions. Sous l'enthousiasme spirituel et la ferveur, "couvaient les passions et des luttes d'intérêts féroces pour le pouvoir terrestre, passions qui mèneraient la Umma à des guerres civiles interminables, et finalement à des scissions qui donneront à l'Islam les sectes que nous connaissons"³⁶⁴.

Même si des intellectuels musulmans, dont Bokhari³⁶⁵, ont mené des recherches visant à ne retenir que les *hadiths* authentiques, leurs recueils, comme le démontre Mernissi, ne sont pas exempts de faux *hadiths* parmi lesquels figurent des *hadiths* misogynes.³⁶⁶ Aussi, par

³⁶² Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 791.

³⁶³ *Ibid.*, p. 790.

³⁶⁴ Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, pp. 49-50 ; citation puisée par Mernissi dans Mohammed Abu Zahra, *Muruj Ad-Dahab*, p. 644.

³⁶⁵ Né, comme son nom l'indique, à Bokhara, Bokhari (194-256 de l'Hégire [IX^e siècle chrétien]) est l'un des rares intellectuels musulmans à avoir consacré son étude aux *hadiths* et mis sur pied une méthode de vérification lui permettant de discerner les *hadiths* authentiques (*sahihs*) des *hadiths* controuvés. « En tant qu'intellectuel, il s'est isolé du pouvoir pour se concentrer sur les recherches nécessaires à une rédaction objective de *Hadiths* et en même temps il fut victime des pressions du pouvoir qui lui demandait de mettre sa science au service du politique, ce qu'il refusa ». (Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, p. 58).

³⁶⁶ Voir Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, pp. 66-105.

souci méthodologique, avons-nous renoncé à l'utilisation des hadiths comme source pouvant éclairer notre lecture, car comme le note Mernissi, « [s]i du temps de Bokhara, c'est-à-dire moins de deux cents ans après la mort du Prophète, il y avait déjà 596 725 faux hadiths en circulation [...], on peut imaginer ce qu'il en est de nos jours! »³⁶⁷

Dans notre analyse, nous ferons place à deux types de versets, à savoir les versets mettant en perspective la relation de la femme à l'homme, et ceux traitant de la relation des deux (homme et femme) à Dieu, pour voir dans quelle mesure le lien qui unit ces derniers sur les plans social et métaphysique se rapproche ou s'éloigne de celui qui les unit sur le plan religieux.

4.2. Modèles d'analyse

Dans le champ de la traductologie, il existe essentiellement deux modèles d'analyse, l'un dit « sociohistorique » et l'autre « sémiotique ». L'adoption de l'un de ces modèles, ou la fusion des deux, se fait donc suivant la nature de l'étude que le chercheur se propose d'entreprendre. Nous avons, à la section 4.1, examiné le modèle fonctionnaliste que nous jugeons fort pertinent pour le chercheur qui s'intéresse à la dimension sociologique ou sociohistorique de la traduction. En effet, envisagée comme une « manipulation » de l'original et non comme son équivalent, la traduction, dans l'optique fonctionnaliste, permet non seulement d'apprécier l'horizon culturel, idéologique et politique, mais aussi les rapports qu'entretient la société réceptrice avec la société émettrice, c'est-à-dire l'Autre. L'une des retombées positives de l'analyse fonctionnaliste a été la mise en évidence de l'existence de normes traductionnelles et de l'influence que celles-ci exercent sur le traducteur et sur la traduction. Ainsi que le souligne Brisset, « la traduction, comme l'écriture, dont elle est une des manifestations, est solidaire d'un état de société et des normes institutionnelles qui en émanent »³⁶⁸. Cependant, l'état de société n'étant pas partout le même et toujours le même, les critères d'équivalence et de fidélité vont donc fluctuer suivant les sociétés et suivant les époques : « canons of accuracy and fidelity are always locally defined, specific to different cultural formations at different historical moments »³⁶⁹.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

³⁶⁸ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 252.

³⁶⁹ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility*, p. 67.

De ce point de vue, l'apport des fonctionnalistes est positif et leur modèle d'analyse est très utile pour toute recherche ayant pour but d'examiner l'état d'une société donnée à travers ses normes traductionnelles. Relevant du polysystème d'arrivée et orientant l'ensemble des décisions à prendre au cours du processus de traduction, ces normes sont, comme le remarque Brisset, facilement observables : « on peut rabattre chacune des traductions sur le texte original qui lui correspond et repérer de cette manière ce que les traducteurs ont fait bouger »³⁷⁰. L'objectif étant ici de montrer que le « bougé »³⁷¹ réalisé par les traducteurs est en conformité avec les exigences de la culture d'accueil, le texte traduit n'a alors nul besoin d'être examiné du point de vue esthétique ou sémiotique ou de faire l'objet d'une critique visant à proposer de nouvelles traductions ou de nouvelles manières de traduire. D'où la remarque de Berman sur les conséquences qu'entraîne ce modèle pour la traduction : « d'une part, le texte traduit, nous dit-il, est objectivé, transformé en objet de savoir(s); il n'est plus quelque chose qu'on interpelle pour le critiquer ou le louer. D'autre part, [...] il se trouve dans tous les cas *justifié*, puisque l'analyse même montre qu'il ne pouvait pas être autrement qu'il n'était »³⁷². Ce que confirme Brisset quand elle dit qu'« entre le donné du texte-source et la pragmatique du milieu-cible qui la prennent en tenailles, la traduction établit des priorités », et que « dans une société donnée ces priorités font système »³⁷³.

Nous partageons ce point de vue, et les réflexions que nous avons examinées au chapitre précédent, celles de Venuti ou Niranjana, par exemple, font elles aussi très bien ressortir cet aspect de la traduction. Nous sommes également de l'avis de Berman en ce qui concerne la nécessité d'une analyse sémiotique³⁷⁴. C'est pourquoi nous ferons appel aux deux démarches. Mais par souci méthodologique, nous avons jugé utile de faire d'abord

³⁷⁰ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 28.

³⁷¹ Transformation, refaçonnement de l'original que Annie Brisset explique en ces termes : « par une sorte d'"effet stencil" la traduction découpe le texte original suivant une grille que lui impose l'institution discursive du milieu récepteur ». (Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 254).

³⁷² Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, pp. 62-63.

³⁷³ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 27.

³⁷⁴ Par analyse sémiotique, nous entendons une analyse qui se répartit en deux moments : le premier est consacré à l'analyse de l'original dont la partie manifeste, c'est-à-dire le texte en surface, comporte un texte sous-jacent qui se laisse difficilement appréhender, et le deuxième, à l'analyse de la partie manifeste reconstruite par les traducteurs à partir de ce que chacun d'eux a retenu comme étant le texte sous-jacent de l'original. Voir aussi Barbara Folkart, qui qualifie le texte manifeste, donné à la simple lecture, de « macro-forme concrète » (*manifestan*) et le texte sous-jacent de macro-forme abstraite (*manifestatum*). (Barbara Folkart, "La traduction comme re-manifestation", *Le conflit des énonciations*, pp. 256-268).

intervenir le modèle sémiotique et de réserver le modèle sociohistorique pour la conclusion, car c'est à la suite de l'analyse sémiotique que nous croyons pouvoir, à partir de l'examen des choix langagiers et sémantiques opérés par chacun des traducteurs, cerner le mieux l'aspect socioculturel des traductions.

Le modèle sociohistorique propose, en effet, différentes sortes d'analyses. Par exemple, la méthode de Toury fait état de quatre types d'analyse comparative des traductions dont : 1) l'analyse de plusieurs traductions d'un même texte effectuées dans une même langue et à une même époque; 2) l'analyse de plusieurs traductions d'un même texte effectuées dans une même langue mais à des époques différentes; 3) l'analyse de la traduction de différentes parties d'un même texte; 4) l'analyse des traductions d'un même texte réalisées dans des langues différentes et à une même époque. L'adoption de l'une de ces analyses se fait suivant que l'on se propose d'entreprendre une démarche diachronique ou synchronique. Or, compte tenu de notre corpus, qui réunit des traductions d'un même texte effectuées dans deux langues différentes et relevant d'époques différentes, aucun de ces quatre types d'analyse ne correspond exactement à celui que nous envisageons dans le cadre de notre étude. En effet, tandis que notre analyse regroupe les paramètres de diachronie et de plurilinguisme, chez Toury ces facteurs interviennent dans deux types d'analyse différents. Autrement dit, quand l'analyse est de nature diachronique, les traductions sont réalisées dans une même langue, alors que dans le cas de l'analyse synchronique, les traductions sont effectuées dans des langues différentes. D'ailleurs, Toury lui-même ne manque de souligner la difficulté que pose l'analyse de traductions réalisées dans des langues différentes : « differences of language and cultural tradition are of course much more difficult to handle than a mere difference of time within a single tradition. Therefore, if anything is comparable here it is the findings of separate analysis rather than the texts themselves [textes traduits], or any segments thereof »³⁷⁵. Aussi, pour contourner cet obstacle méthodologique, avons-nous envisagé d'élargir le modèle sociohistorique de sorte à pouvoir l'exploiter dans le cadre de notre étude. Dans cette perspective, il s'agira pour nous de relier le « bougé » que manifestent les traductions, non aux normes traductionnelles de telle ou de telle société ou de telle ou de telle époque – ce qui est en soi très compliqué et exigerait, comme le fait remarquer Toury, un autre type

³⁷⁵ Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, p. 74.

d'analyse –, mais aux normes patriarcales³⁷⁶ qui sont, quant à elles, encore en vigueur dans l'ensemble des sociétés, même si du point de vue de leur intensité ou de leur forme ces dernières varient d'une société à l'autre ou d'une époque à l'autre³⁷⁷.

Voyons maintenant le modèle sémiotique sur lequel nous faisons reposer la première partie de notre analyse des traductions. Comme nous l'avons déjà précisé dans le chapitre 3, l'objectif de notre recherche est de procéder à une analyse comparative entre traductions et entre original et traductions, d'une part, pour voir comment sont rendus le ou les sens originels dans les traductions et, d'autre part, pour utiliser ces constellations de sens que sont les traductions comme levier pour dégager un sens élargi du Coran. Dans cette perspective, c'est le modèle proposé par Berman qui semble répondre le mieux à nos besoins. En effet, dans le cas qui nous intéresse, c'est-à-dire celui des traductions de textes sacrés, il nous apparaît plus pertinent d'envisager ces traductions comme des critiques étroitement liées au texte qui les a suscitées. Ainsi que le souligne Berman à propos des grandes œuvres, « [...] ce sont ces œuvres qui appellent et autorisent quelque chose comme la critique, parce qu'elles en ont *besoin*. Elles ont besoin de la critique pour se communiquer, pour se manifester, pour s'accomplir et se perpétuer »³⁷⁸. Texte tout autant linguistique, littéraire que culturel, chaque traduction est, non pas un produit secondaire ou périphérique, mais un éclairage nouveau susceptible de prolonger la vie de l'œuvre originale. D'où une certaine autonomie de la traduction, mais une autonomie qui s'élabore toujours au regard de l'original. À propos de la nature critique de la lecture traductive, la remarque de Berman est assez édifiante : « la lecture du traducteur est [...] déjà une pré-traduction [...]; et tous les traits individuels de l'œuvre [...] se découvrent

³⁷⁶ Comme nous avons pu le constater à travers l'analyse féministe, le français et l'anglais sont, comme bon nombre d'autres langues, régis par des normes linguistiques de nature androcentrique. Aux côtés de ces normes, qui peuvent varier suivant les sociétés dont elles reflètent les présupposés culturels ou idéologiques, il existe des procédés linguistiques au moyen desquels la traduction peut évoquer implicitement ou explicitement la suprématie de l'homme sur la femme.

³⁷⁷ Toury ne nous dit-il pas que « translations are facts of a target culture; on occasion facts of a special status, sometimes even constituting identifiable (sub)systems of their own, but of the target culture in any event »?(Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, p. 29). Ce qu'observe Brisset également à propos des écarts relevés lors de la comparaison d'un texte original et sa traduction : « les écarts, nous dit-elle, font sens et forment un système cohérent qui met à découvert les codes [...] caractérisant le milieu récepteur [...] ». (Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 251).

³⁷⁸ Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 39.

autant *dans* le mouvement du traduire qu'*avant*. C'est en cela que celui-ci possède son "criticisme" propre, autonome »³⁷⁹.

Ne serait-ce qu'en raison de la conception que Berman a de la traduction et du lien que celle-ci entretient avec l'original, sa méthode d'analyse se révèle incontournable d'autant plus que notre étude porte sur un corpus de traductions d'un texte sacré, le Coran. Nous croyons, en effet, qu'en raison des critères présidant à l'acceptabilité des traductions de ce type de texte³⁸⁰, les traducteurs vont s'efforcer, chacun suivant les exigences esthétiques de son milieu et de son époque, de rendre la « littérarité » de l'original tout en essayant de conserver l'essentiel du message qu'il recèle. Seulement, comme nous l'avons déjà évoqué, ce message se prête à de nombreuses lectures parmi lesquelles chacun des traducteurs est appelé à n'en retenir qu'une seule. D'où l'importance ici de la notion de *sujet* traduisant à propos de laquelle Berman nous dira que « quelle que soit l'interprétation qu'on en donne, [cette notion] suppose tout à la fois celle d'*individuation* (tout sujet est ce sujet-ci, unique), celle de *réflexion* (tout sujet est un soi, un être qui se rapporte à « soi-même ») et celle de *liberté* (tout sujet est responsable) »³⁸¹. Et c'est en vertu de ces deux principes, l'un établissant la densité sémantique du texte sacré et l'autre l'individualité de l'acte de traduire, que la lecture traductive est, de notre point de vue, non seulement une lecture critique de l'original, mais aussi le fruit d'une perception unique : « Every reading of a text is a unique, unrepeatable act and a text is bound to evoke differing responses in different receivers »³⁸². Inutile de rappeler que ce « filtrage » auquel est soumis l'original dépend également de la manière dont le sujet traduisant, en tant que sujet collectif, s'inscrit dans l'univers qui l'entoure. Comme le souligne Folkart, le traducteur étant lui-même « [t]ributaire de la société dans laquelle il vit, [il] ne saurait totalement transcender celle-ci »³⁸³. Doublement dépendante, la traduction portera alors toujours en elle les traces de

³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 67-68.

³⁸⁰ À ce propos, Mérad nous signale que « pour chaque langue, les organismes religieux tendent à recommander la traduction jugée la plus satisfaisante, indépendamment de la confession de l'auteur. Pour simplifier, l'appréciation des traductions du Coran se fonde sur deux critères : a) leur aspect littéraire pur (qualité de l'écriture) ; b) à [sic] leur degré de fidélité au sens originel. Cette dernière qualité requiert une vaste érudition englobant les incontournables monuments de l'exégèse coranique classique, et les grands traités de "sciences coraniques". Elle suppose également une sensibilité linguistique habilitant le traducteur à saisir dans sa plénitude le message qu'il entend transposer dans sa langue de travail ». (Ali Mérad, *L'exégèse coranique*, p. 118).

³⁸¹ Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 60.

³⁸² B. Hatim et I. Mason, *Discourse and the Translator*, p. 4.

³⁸³ Barabara Folkart, *Le Conflit des énonciations*, p. 309.

son auteur en même temps que celles de l'horizon dans lequel elle a pris forme. Comme le fait si bien remarquer Meschonnic, chaque traduction est « une historicité spécifique, un acte de langage spécifique [...] [faisant partie] d'un ensemble culturel daté »³⁸⁴. Dans cette optique, où les traductions sont toutes différentes les unes des autres parce qu'elles constituent des filtrages aussi variés que les traducteurs, l'intérêt est de mener une analyse qui aurait pour but de voir pourquoi tel traducteur a opéré tel choix sémantique et tel autre en a retenu un différent. Cela explique l'importance d'une analyse comparative entre original et traductions, dont la rigueur repose, comme le souligne Berman, sur « des exemples pertinents et significatifs [puisés] dans l'original »³⁸⁵.

Mais en même temps, cette recherche peut être qualifiée de « résistante » en ce sens qu'elle se propose de s'appuyer sur l'analyse formelle pour débusquer les idéologèmes³⁸⁶ sous-jacents au discours « dominant ». C'est à cette deuxième étape que sera mise à contribution l'analyse sociohistorique proposée par les fonctionnalistes. Faisons néanmoins remarquer que par « discours dominant », nous entendons un discours patriarcal qui remonte sans doute à plusieurs milliers d'années et dont le traducteur a hérité, parfois à son insu, une certaine manière de voir le monde et aussi de le traduire³⁸⁷. Un discours dans lequel baigne le traducteur, peu importe son origine ou sa confession. C'est en raison de ce paramètre, où s'enchevêtrent l'individuel et le social, que nous nous gardons de considérer les traductions comme des actes toujours conscients ou essentiellement violents. Folkart

³⁸⁴ Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, p. 69.

³⁸⁵ Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 70.

³⁸⁶ L'idéologème est à voir, d'après Marc Angenot, « comme un présupposé du discours, un postulat commun, un lieu commun ou encore une maxime idéologique « sous-jacente » à un énoncé, dont le sujet circonscrit un champ de pertinence particulier. » (Cité par Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 31).

³⁸⁷ Si ce discours est si tenace c'est parce que, comme le souligne Durkheim, « [...] en chacun de nous, suivant des proportions variables, il y a de l'homme d'hier ; c'est même l'homme d'hier qui, par la force des choses, est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons ; seulement, cet homme du passé, nous ne le sentons pas, parce qu'il est invétéré en nous ; il forme la partie inconsciente de nous-même ». (Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, pp. 18-19). Pour évoquer ce phénomène Bourdieu utilise la notion d'*habitus*, c'est-à-dire un certains nombre de dispositions que l'individu a acquises et intériorisées tout au long de son expérience et qui fonctionnent comme des principes inconscients sous-tendant sa production de sens : « chaque agent, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, est producteur et reproducteur de sens objectif : parce que ses actions et ses œuvres sont le produit d'un *modus operandi* dont il n'est pas le producteur et dont il n'a pas la maîtrise consciente, elles enferment une "intention objective" [...] qui dépasse toujours ses intentions conscientes ». (Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 182).

ne considère-t-elle pas les filtrages par lesquels passe le processus d'appropriation comme plus ou moins inconscients du fait qu'ils sont « imposés au ré-énonciateur par le nexus de présupposés linguistiques, idéologiques et culturels qui le lient à son vécu »³⁸⁸? Propos qui recoupent ceux de Berman quand il nous dit que la conception et la perception du traducteur ne peuvent être purement personnelles dans la mesure où ce dernier est marqué par tout un discours historique, social, littéraire et idéologique sur la traduction³⁸⁹. Aussi, nous attendons-nous à ce que les traducteurs adhèrent à ce discours que nous qualifions de « dominant », même si leur adhésion se situe à des niveaux ou des degrés différents. Degrés que Berman voit comme des positions traductives aussi nombreuses que les traducteurs et dont la reconstitution n'est possible qu'à partir des traductions elles-mêmes, car c'est là où « la subjectivité du traducteur se constitue et acquiert son épaisseur signifiante propre [...] »³⁹⁰. Subjectivité que Meschonnic dit aussi être inscrite dans la traduction : « la traduction dit aussi qui traduit [...], de même que l'écriture écrit celui qui écrit »³⁹¹.

C'est la raison pour laquelle nous nous proposons, dans le cadre de cette recherche, d'examiner les versets évoqués ci-dessus et qui sont en rapport avec la femme, pour montrer que l'idéologie patriarcale imprègne l'univers traductionnel et qu'elle peut, en dépit des efforts que les traducteurs déploient et des précautions dont ils s'entourent, dévier la traduction de sa visée et limiter sa puissance en tant qu'instrument de transmission et de découverte. En effet, nous serons à même d'observer qu'au lieu de remplir sa fonction propre, c'est-à-dire celle de refléter l'original, la traduction va par moments, consciemment ou inconsciemment, proposer une lecture plus proche du discours dominant que de l'écrit même. C'est là que nous rejoignons Meschonnic lorsqu'il fait remarquer qu'« au lieu que l'écriture transforme l'idéologie, c'est l'idéologie en langue d'arrivée qui a transformé l'écriture de la langue de départ »³⁹². Sur ce point, Brisset va dans le même sens quand elle dit qu'« [e]lle [l'idéologie] filtre et normalise les éléments hétérogènes du texte original – hétérogènes vis-à-vis du discours qu'elle produit. Par la manipulation du point de vue, le traducteur organise la pertinence idéologique du texte étranger dans la société

³⁸⁸ Barabara Folkart, *Le Conflit des énonciations*, p. 309.

³⁸⁹ Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 74.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 75.

³⁹¹ Henri Meschonnic, *Pour la poétique II*, p. 410.

³⁹² *Ibid.*, p. 385.

réceptrice »³⁹³. Dans le cas des versets à l'étude, nous verrons que même si les traducteurs actualisent le sens, chacun suivant sa propre perception, ce qui va donner lieu à des idiosyncrasies, la plupart d'entre eux adhèrent plus ou moins à l'idéologie en cours et, ce faisant, opèrent des transformations non sans conséquences pour la femme. C'est donc à juste titre que Berman, évoquant les phénomènes idéologiques et l'influence qu'ils peuvent avoir sur la traduction, qualifie ces derniers de « [...] faisceau de tendances, de forces qui dévient la traduction de sa pure visée »³⁹⁴ et que Simon est amenée à envisager la traduction comme « a process of mediation which does not stand above ideology but works through it »³⁹⁵.

Observons également que les positions traductives et idéologiques qui se trouvent imprimées dans les traductions sont aussi, dans une certaine mesure, liées au fait que les textes sacrés se caractérisent par une densité sémantique telle qu'ils peuvent donner lieu à une multitude de lectures ou de traductions. Comme nous l'avons déjà souligné, les préfaces des traductions sont assez éloquentes pour permettre de mesurer l'ampleur de la tâche à laquelle font face les traducteurs. Les doutes qu'ils expriment quant à la restitution du message coranique dans son intégralité, et les possibilités de trahison qu'ils envisagent, témoignent des difficultés que pose ce type de textes à la traduction. Mais la traduction peut aussi avoir ses instants lumineux que Berman qualifie de « zones de grâce et de richesse » en ce qu'elles correspondent à des « passages visiblement achevés » à une écriture « qui est une écriture-de-traduction, [...] une écriture d'étranger passée en [langue d'arrivée], sans heurt aucun »³⁹⁶. Toutes les observations que nous venons de faire sur le traducteur, soit en tant qu'individu, soit en tant que membre et produit d'une société, ou encore sur la densité sémantique du Coran, justifient la conception que nous avons des traductions des textes sacrés. Non plus envisagées comme des lectures ou productions achevées, mais comme des constellations de sens, des « possibles sémantiques », ces traductions peuvent, de notre point de vue, en s'interrogeant les unes les autres, s'enrichir mutuellement et mener vers une meilleure compréhension du Coran. Cela rejoint quelque peu la métaphore de l'amphore brisée de Benjamin : en envisageant les langues comme

³⁹³ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 255.

³⁹⁴ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, p. 49.

³⁹⁵ Sherry Simon, *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 8.

³⁹⁶ Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 66.

des fragments pouvant, une fois réunis, former le langage pur³⁹⁷, Benjamin semble implicitement considérer les traductions comme des fragments de sens. C'est cette idée qui nous laisse penser que la réunion de ces fragments de sens que sont les traductions pourrait nous aider à reconstituer un message se rapprochant de celui véhiculé virtuellement par le Coran. Une telle « reconstitution » ne saurait, bien sûr, se faire sans un examen approfondi des traductions. Car si éclairante soient-elles, ces critiques que sont les traductions ne sont pas exemptes de faiblesses ou de partis pris idéologiques et c'est en raison de ce double rapport, c'est-à-dire de la coexistence de moments lumineux et d'autres qui le sont moins, que de telles critiques doivent, à leur tour, faire l'objet d'une nouvelle critique. Mais au sens où elle est entendue ici, cette nouvelle critique n'a rien à voir avec le type de critique qui aurait pour seul but de repérer les aspects « négatifs » des traductions sans se préoccuper de ce qu'elles ont de positif. Bien au contraire, son objectif étant de *tenter* de déployer ne serait-ce qu'une infime partie de ce qui demeure « plié » dans l'original, il lui faut recueillir les « moments forts » de chacune des traductions en même temps que de se pencher sur ses « moments faibles ». Comme le souligne Berman, « critiquer avec équité les choix des traducteurs » reviendrait à « ouvrir l'horizon pour d'autres choix, d'autres solutions, d'autres projets de traductions »³⁹⁸. De ce point de vue, notre critique n'est qu'une critique parmi les critiques existantes et celles qui vont suivre puisque son intérêt est aussi de susciter de nouvelles lectures. Autrement dit, point question pour nous de prétendre à l'exhaustivité ou à l'objectivité, car tout comme Berman, nous ne croyons pas que « la neutralité [puisse être] le correctif du dogmatisme »³⁹⁹. Telle est donc la position théorique sous-tendant l'analyse comparative que nous nous proposons d'entreprendre dans le présent travail.

4.3. Démarche d'analyse

Dans son ouvrage *Pour une critique des traductions*, Berman propose une démarche d'analyse en deux temps : d'abord, une lecture-relecture des traductions de laquelle est absent l'original et qu'il considère comme une *pré-analyse* préparant la confrontation; viennent, ensuite, ce qu'il appelle « les » lectures « vastes et diversifiées » de l'original auxquelles succède, enfin, l'analyse des traductions et leur confrontation à l'original. Or, si

³⁹⁷ Alexis Nouss et Laurent Lamy, "L'abandon du traducteur", *TTR*, p. 19.

³⁹⁸ Antoine Berman, *Pour une critique des traductions : John Donne*, p. 91.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 63.

cette démarche semble avoir été concluante dans l'étude de Berman, il en a été autrement dans notre cas, en ce sens que nous n'avons pu faire abstraction de l'original lors de la première étape. Berman a sans doute raison de penser que loin de l'influence du texte original, le critique est plus apte à apprécier les forces et les faiblesses du texte traduit. Mais comme nous avons déjà une idée des problèmes inhérents à l'original et des variantes qu'il peut susciter, nous avons dû systématiquement nous y reporter au cours de cette première lecture-relecture des traductions. D'ailleurs, aux yeux de Berman lui-même, les véritables analyses sont celles qui possèdent une forme forte, une forme « qui se réfléchit elle-même, thématise sa spécificité et, ainsi, produit sa méthodologie »⁴⁰⁰. Aussi, compte tenu de notre corpus et après une mise à l'épreuve de notre méthode d'analyse, nous avons retenu un ordre de lecture quelque peu différent de celui adopté par Berman.

Dans un premier temps, nous faisons une lecture des traductions en les comparant à l'original. Lors de cette lecture, nous procédons au repérage de certains passages ou mots clés qui semblent, au premier abord, en décalage par rapport à l'original. Après ce repérage, nous effectuons une lecture comparée de l'ensemble des traductions, au cours de laquelle nous relevons les écarts et les concordances qu'elles présentent. Cette lecture, qui consiste en quelque sorte à « tâter » les traductions, représente une étape essentielle de notre analyse dans la mesure où elle nous permet préparer le terrain à la critique.

Dans un deuxième temps, nous effectuons ce que Berman appelle « les » lectures de l'original. La première lecture ou *pré-analyse textuelle* est de même nature que celle effectuée par le traducteur avant et pendant la traduction :

[...] la lecture s'attache à repérer tel type de forme phrastique, tel type signifiant d'enchaînements propositionnels, tels types d'emplois de l'adjectif, de l'adverbe, du temps des verbes, des prépositions, etc. Elle relève, bien sûr, les mots récurrents, les mots clés⁴⁰¹.

À cette lecture, qui vise essentiellement à dégager, à partir des structures de surface (cohésion textuelle), les structures sémantiques sous-jacentes (cohérence textuelle), s'ajoutent des lectures « collatérales ». Dans notre cas, ces lectures s'appuient sur un appareil critique formé du commentaire coranique et des considérations théoriques ou pratiques en rapport l'interprétation du verset à l'étude. Ainsi que le souligne Berman, « on

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 67.

traduit avec des livres [...] et pas seulement avec des dictionnaires »⁴⁰². Autrement dit, plus riches sont les connaissances du traducteur ou du critique, meilleure est sa traduction ou son analyse. Au cours de ces lectures, seront sélectionnés les passages ou les termes les plus signifiants, « les lieux où [le texte original] se condense, se représente, se signifie ou se symbolise »⁴⁰³. Nous croyons que l'étape précédente nous sera d'une grande utilité pour ce repérage, car les différences relevées entre les traductions nous donnent déjà une idée des segments textuels ou termes problématiques.

À l'analyse du texte original succèdera la critique des traductions qui constitue le lieu de leur comparaison avec l'original. Cette analyse comparative s'articule autour de deux axes. D'un côté, nous nous penchons sur les points de vue reflétés par les traductions pour voir dans quelle mesure ils cadrent ou ne cadrent pas avec ceux qu'exprime l'original. Dans le cas où ils s'en éloignent, il nous faudra essayer de comprendre les raisons à l'origine d'un tel écart. Est-ce dû à l'ambiguïté du texte original ? Est-ce en rapport avec des schèmes de pensée spécifiques que les traducteurs ont développés dans le cadre de leur exercice ? Ou est-ce lié à d'autres phénomènes ? Autant de questions auxquelles nous serons amenée à répondre au cours de cette analyse. D'un autre côté, nous procédons à la comparaison des traductions entre elles afin de déterminer laquelle ou lesquelles parmi celles-ci se rapprochent de notre lecture de l'original. Cette étape est décisive en sens qu'elle allie analyse sémantique et analyse logique pour identifier les divers déplacements de sens et voir s'ils forment un tout cohérent. Bien sûr, c'est à cette étape que seront mises à profit toutes les observations formulées au cours des étapes précédentes.

La dernière étape, étape que Berman appelle « critique productive », a pour but de proposer, le cas échéant, une nouvelle traduction du texte original. Comme nous l'avons souligné plus haut, le but de cette nouvelle traduction, qui est à voir comme l'expression d'une possibilité parmi d'autres, est d'éveiller la curiosité d'autres traducteurs et de susciter chez eux le désir d'explorer davantage le potentiel sémantique par lequel se caractérise le Coran. Par ailleurs, la traduction que nous proposons, étant parfois en rapport avec un terme, parfois avec un segment de phrase, il est évident que pour la restitution du sens global de chaque verset nous utiliserons les fragments de traductions qui se sont avérés

⁴⁰² *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 70.

« positifs » au cours de l'analyse, auxquels nous ajouterons, si besoin est, notre propre fragment de traduction.

Telle est donc la méthode d'analyse des traductions que nous adopterons au cours de notre thèse. Nous espérons, grâce à cette démarche critique, jeter une lumière à la fois sur l'original et sur l'ensemble des lectures que proposent les traductions aux locuteurs francophones et anglophones.

CHAPITRE CINQ - ANALYSE SÉMIOTIQUE DES TRADUCTIONS

Quelques précisions sur la présentation

Pour éviter la répétition des noms des traducteurs, nous avons identifié chacune des traductions par un numéro :

- ① = Albert de Biberstein Kazimirski
- ② = Denise Masson
- ③ = Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques
- ④ = Jacques Berque
- ⑤ = M. Pickthall
- ⑥ = Pir Sahalahud-din
- ⑦ = N.J. Dawood

Les traductions de chaque verset seront précédées du verset original translittéré en caractères latins.

5.1. Analyse des traductions du verset 34 de la sourate 4

Voyons maintenant ces traductions que nous nous refusons de considérer comme des actes nécessairement conscients ou foncièrement violents, pour la simple raison que nous gardons présent à l'esprit que les traducteurs baignent dans un univers social, culturel et idéologique duquel ils ont hérité, parfois à leur insu, une certaine manière d'envisager la femme et aussi de la « traduire ». Mais avant d'entreprendre l'analyse, faisons remarquer que notre choix de traiter ce premier verset repose sur le fait que celui-ci constitue, autant dans le champ exégétique que jurisprudentiel, l'un des versets, sinon le verset, à travers lequel le Coran « consacrerait » l'autorité de l'homme sur la femme et justifierait la mise en tutelle de cette dernière. Autrement dit, la probabilité que les traductions viennent corroborer cette vision est d'autant plus forte que l'exégèse coranique de laquelle ces traductions s'inspirent a de tout temps été la chasse gardée de la gent masculine.

*Ar-rijâlu qawaammuna 'ala an-nisa' bimâ faddala Allahu ba'dahum
'ala ba'din wa bimâ anfaqu min amwâlihîm fas-sâlihâtu qanîâtun
hâfidâtun lil-ghaibi bimâ hafida allahu wa allatî takhafûna
nushuzahunna fa 'iduhunna wa ahjaruhunna fî al-mazâji wa
adribuhunna. Fa-in ata'nakum falâ tabghû 'alayhinna sabîlan inna
Allah kâna 'aliyan Kabîran.*

- ① : Les hommes **sont supérieurs** aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu **a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci**, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes. Les femmes vertueuses sont **obéissantes** et **soumises**; elles conservent soigneusement pendant l'absence de leurs maris ce que Dieu a ordonné de conserver intact. Vous réprimez celles dont vous aurez à craindre **l'inobéissance**; **vous les relèguerez** dans des lits à part, **vous les battez**, mais aussitôt qu'elles vous **obéissent**, ne leur cherchez point de querelle. Dieu est élevé et grand.

- ② : Les hommes **ont autorité** sur les femmes, **en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles**, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien. Les femmes vertueuses sont **pieuses** : elles préservent dans le secret ce que Dieu préserve. Admonestez celles dont vous craignez **l'infidélité** ; **reléguez-les** dans des chambres à part et **frappez-les**. Mais ne leur cherchez plus querelle, si elles vous obéissent. Dieu est élevé et grand.
- ③ : Les hommes **ont autorité** sur les femmes, **en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci**, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont **obéissantes (à leurs maris)**, et protègent ce qui doit être protégé pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la **désobéissance**, **exhortez-les, éloignez-vous d'elles** dans leurs lits et **frappez-les**. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est certes, Haut et Grand.
- ④ : Les hommes **assument** les femmes **à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles** et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens. Réciproquement, les bonnes épouses sont **dévotieuses** et gardent dans l'absence ce que Dieu sauvegarde. Celles de qui vous craignez **l'insoumission**, **faites-leur la morale, désertez leur couche, corrigez-les**. Mais une fois ramenées à l'obéissance, ne leur cherchez pas de prétexte. Dieu est Auguste et Grand.
- ⑤ : Men are **in charge** of women, **because Allah hath made the one of them to excel the other**, and because they spend of their property (for the support of women). So good women are the **obedient**, guarding in secret that which Allah hath guarded. As for those from whom ye fear **rebellion**, **admonish them** and **banish them** to beds apart, and **scourge them**. Then if they obey you, seek not a way against them. Lo! Allah is ever High Exalted, Great.
- ⑥ : Men are **the guardians** of women **because Allah has exalted the one above the other**, and because they spend their wealth on them. Truly good women are those who are **obedient to their husbands**, and guard in their absence what Allah desires to be guarded. As for the women from whom you apprehend **disobedience**, you may **admonish them**, **refuse to share their beds** with them, and **beat them**. Then if they obey you, you shall have no recourse against them. Indeed, Allah alone is High and Great.
- ⑦ : Men **have authority** over women **because God has made the one superior to the other**, and because they spend their wealth to maintain them. Good women are **obedient**. They guard their unseen parts because God has guarded them. As for those from whom you fear **disobedience**, **admonish them**, **forsake them** in beds apart, and **beat them**. Then if they obey you, take no further action against them. Surely God is high, supreme.

Vu la longueur du verset, il nous a semblé plus judicieux survoler une phrase à la fois de l'original et des traductions. Commençons d'abord par noter que pour **qawwamûna 'ala**, les traductions proposent trois types d'acceptions : d'après ①, **sont supérieurs**; d'après ②, ③ et ⑦ **ont autorité/have authority** ou sont les **guardians** ⑥; d'après ④ et ⑤, **les hommes assument/are in charge of les femmes**. Quant à **faddala Allahu ba'dahum 'ala ba'din**, l'ensemble des traductions optent pour l'idée selon laquelle Allah a « préféré » les hommes aux femmes. Dans les traductions françaises, une telle « préférence » est exprimée au moyen des pronoms personnels masculins et féminins : chez ①, nous lisons

Dieu **a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci**, chez ② la préférence que Dieu leur **a accordée** (aux hommes) **sur elles**, chez ③ **faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci** et chez ④ Dieu **les avantage** (les hommes) **sur elles**. Dans les traductions anglaises, l'absence en anglais de pronoms personnels marqués est comblée par le recours aux pronoms **the one** et **the other**, dont les antécédents sont respectivement **men** et **women**. Lorsque nous lisons chez ⑤ *Allah hath made **the one of them to excel over the other***, chez ⑥ *Allah has exalted **the one above the other*** ou chez ⑦ *God has made **the one superior to the other***, nous comprenons immédiatement que la « préférence divine » va aux premiers cités, c'est-à-dire **men**.

À la lecture de ces traductions, nous aboutissons à l'idée générale suivante : soit que les hommes ont autorité sur les femmes, soit qu'ils sont supérieurs aux femmes, soit encore qu'ils veillent sur les femmes et cela pour deux raisons, la première étant la faveur que Dieu accorde aux hommes par rapport aux femmes et la deuxième, la prise en charge matérielle des femmes par les hommes.

Voyons à présent l'original et examinons de près ce qu'il nous dit. Penchons-nous, d'abord, sur le **qawwamuna 'ala** et, ensuite, sur **faddala Allahu ba'dahum 'ala ba'din**.

qawwamuna 'ala

En ce qui concerne **qawwamuna**, il s'agit d'un adjectif verbal de **qawwama**, qui signifie « rendre quelque chose droit » et ayant pour radical le verbe **qâma** qui veut dire « se tenir debout, se redresser, se lever, etc. », mais dont le sens varie dès lors qu'il est suivi d'une préposition. Par exemple, lorsque **qâma** est suivi de la préposition **bi** ou de celle de **'ala**, il évoque l'accomplissement de quelque chose. Nous pouvons citer ici des entrées dictionnairiques où **qâma bi-wâjibihi** correspond à l'idée d'« accomplir son devoir » et **qâma 'ala 'iyâlihi**, à celle de « pourvoir à l'entretien de sa famille »⁴⁰⁴. En revanche, il n'existe aucune entrée dans laquelle le verbe **qâma** suivi de la préposition **'ala** évoquerait la notion d'autorité ou celle de supériorité auxquelles ont eu recours certaines traductions. On peut citer pour exemple le verset 135 de la sourate 4⁴⁰⁵ où le **qawwama** est employé

⁴⁰⁴ Voir Abdel-Nour Jabbour, *Dictionnaire al-mufasssal*, p. 1445 et A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, pp. 837-842.

⁴⁰⁵ « Ô vous les croyants ! Observez strictement [*qûnû qâwimîna*] la justice et soyez des témoins (véridiques) comme Allah l'ordonne, fût-ce contre vous-mêmes, contre vos père et mère ou vos

pour exhorter l'ensemble des croyants à agir toujours avec justice. D'où la nécessité pour nous d'envisager le **qawwamuna 'ala** comme étant destiné à inviter les hommes à assumer les responsabilités qui leur incombent dans le cadre de leur vie conjugale. Est-ce à dire que les femmes sont exemptes de toute charge? Certainement pas! Que doivent-elles alors donner en contrepartie? La réponse se trouve dans la vision que projette le Coran du mariage en tant qu'institution sociale. L'homme et la femme sont des membres de la société et leur participation s'articule de la façon suivante : « l'époux a la responsabilité et l'obligation absolue de subvenir aux besoins de son épouse » et « la femme a pour responsabilité de s'occuper au mieux de ses enfants et de son foyer »⁴⁰⁶. Mais « dans le cas où le mari n'a pas la capacité de gagner suffisamment ses moyens de subsistance, les sentiments familiaux et l'esprit de coopération veulent que la femme n'épargne aucun effort légal pour coopérer avec lui dans l'administration des affaires de leur vie commune »⁴⁰⁷. Il s'agit alors d'une répartition des tâches et des devoirs fondée sur des efforts conjoints⁴⁰⁸. Aussi nous faut-il retenir, à ce stade de l'analyse, que le **quawwamuna 'ala** n'évoque d'aucune façon une idée de hiérarchisation à l'échelle verticale.

faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din

Il s'agit ici d'une subordonnée introduite par la préposition **bimâ**, qui signifie « en raison de », « sur la base de ». Bien que cette subordonnée soit à valeur explicative, en ce sens qu'elle a pour but de préciser les raisons pour lesquelles les « hommes » évoqués dans la principale sont tenus de prendre soin des femmes, elle présente des difficultés du point de vue sémantique. Composée du verbe **faddala**, du sujet Allah et du complément **ba'dahum 'ala ba'din**, cette proposition se prête à diverses interprétations. En ce qui concerne **faddala**, par exemple, on peut le rendre tout aussi bien par « a désigné », « a attribué

proches parents. Qu'il s'agisse d'un riche ou d'un besogneux, Allah a priorité sur eux deux. Ne suivez donc pas les passions, afin de ne pas dévier de la justice [...] ». (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 100).

⁴⁰⁶ Abd al-Halim Aboû Chouqqa, *L'encyclopédie de la femme en islam*, p. 295.

⁴⁰⁷ Muhammad Behecti et Bâhonar, *Philosophie de l'Islam*, p. 345.

⁴⁰⁸ Citons pour exemple le verset 233 de la sourate 2 dans lequel la dynamique du couple s'avère être une dynamique de concertation : « Et les mères, qui veulent donner un allaitement complet, allaiteront leurs bébés deux ans complets. Au père de l'enfant de les nourrir et vêtir de manière convenable. Nul ne doit supporter plus que ses moyens. La mère n'a pas à subir de dommage à cause de son enfant, ni le père à cause de son enfant [...]. Et si, après s'être consultés, les deux tombent d'accord pour décider le sevrage, nul grief à leur faire [...] ». (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 37).

particulièrement » que par « a préféré » ou « a favorisé ». Il en est de même pour **ba'dahum 'ala ba'din**, dont la restitution peut varier suivant notre compréhension du **qawwamuna 'ala** de la principale et du **faddala** de la subordonnée. Néanmoins, en suivant l'original à la lettre, on ne peut rendre le **ba'dahum 'ala ba'din** autrement que par « certains (**ba'dahum**) par rapport (**'ala**) à d'autres (**ba'din**) ». Autrement dit, une restitution autre que celle-ci, comme celle de la plupart des traductions (nous y reviendrons), dépendrait du sens que l'on a attribué au **qawwamuna 'ala** (de la principale). En effet, selon qu'on le traduit par **ont autorité** ou **sont supérieurs** ou par **prennent en charge**, on aboutit à des sens différents de **faddala** et de **ba'dahum 'ala ba'din**. Laissons pour l'instant ces divergences de côté et concentrons-nous sur le terme ou le verbe **faddala**, dont le sens ainsi que l'attribution semble, *a priori*, poser problème.

faddala

Le verset nous dit que la prise en charge de la femme par l'homme est fondée sur « la préférence que Allah a accordée à certains par rapport aux autres ». L'important ici est de savoir, d'abord, ce que l'original entend par « préférence ». S'agit-il d'une « préférence » au sens de privilège ou s'agit-il plutôt d'une « désignation » pour une fonction idoine.

Dans le cas où il s'agit d'un « privilège » que l'on accorde à certains et non à d'autres, il importe de déterminer ce que l'original évoque par « certains » et par « d'autres ». Sont-ce les hommes par rapport aux femmes, ou sont-ce certains hommes et femmes par rapport à d'autres hommes et femmes, ou sont-ce encore certains hommes par rapport à d'autres hommes? Il convient de rappeler que cette ambiguïté est liée au fait que l'arabe possède, comme le français, la règle grammaticale selon laquelle le masculin l'emporte toujours sur le féminin. C'est pourquoi il est difficile d'assigner un sens précis à ce passage⁴⁰⁹. Dire, par exemple, que ce privilège est conféré aux hommes par opposition aux femmes, ce qui correspond à l'option retenue par la plupart des traductions, c'est se heurter à une contradiction en ce sens qu'on ne peut être à la fois privilégié et lié par le devoir d'assumer des responsabilités qui exigent certains sacrifices. Comme nous l'avons souligné plus haut, les hommes sont bel et bien appelés à assumer une charge qui est celle de subvenir aux besoins des femmes, d'où l'incohérence de les tenir pour des « privilégiés ». De même,

⁴⁰⁹ Ce point de vue est également partagé par certaines auteures : « the "some" is indefinite and does not refer either to men or to women », *For Ourselves: Women Reading the Qur'an*, p. 59.

dire que seuls certains hommes bénéficient du privilège divin, c'est manquer de logique puisque le verset stipule que tous les hommes sont soumis aux mêmes obligations à l'égard des femmes. En revanche, conserver l'ambiguïté de l'original reviendrait à relativiser l'énoncé en le mettant en rapport avec le contexte humain. Les hommes ne sont pas dans tous les cas de figure meilleurs que les femmes : s'il est des cas où les hommes surpassent les femmes, il en est d'autres où c'est l'inverse. Aussi, « la préférence d'Allah » n'est-elle pas absolue. Nous reviendrons sur ce point lors de notre examen des traductions.

Mais dans le cas où la « préférence » s'exprime en terme de « désignation » pour une fonction déterminée, celle de soutien de famille, par exemple, l'ambiguïté du segment « certains par rapport à d'autres » peut être levée par la traduction sans que soit mise en péril la logique de l'original. Expliquons-nous. En tenant compte de ce qui est énoncé dans la principale, à savoir que les hommes ont la responsabilité de subvenir aux besoins des femmes, on peut admettre que le « certains » soit en rapport avec ceux auxquels on a assigné cette responsabilité, les hommes en l'occurrence. Ce qui donnerait lieu à la lecture suivante : « Les hommes prennent soin des femmes en vertu de la fonction qu'Allah leur a assignée vis-à-vis des femmes et en raison des dépenses qu'ils font de leurs propres biens. » Dans ce cas, il s'agit d'une lecture fondée sur une certaine logique du texte et sur l'observation de la manière dont l'islam répartit les fonctions entre les hommes et les femmes. Autrement dit, même si cette interprétation évoque la part de responsabilité assignée aux hommes dans le cadre d'un projet familial commun et non l'idée d'une hiérarchisation quelconque des rapports hommes-femmes, elle demeure relativement à l'énoncé original une possibilité parmi d'autres. Par là, nous voulons simplement dire que toute tentative de désambiguïsation, y compris la nôtre, implique forcément une projection des schèmes de pensée du sujet interprétant et qu'il importe, par conséquent, de ne jamais confondre le sens inféré avec les sens potentiels de l'original.

Voyons maintenant dans quelle mesure les explications que fournit Tabari de cette phrase se rapprochent ou s'éloignent des nôtres. De son point de vue, qui aboutit au sens selon lequel « Les hommes ont autorité pour s'occuper des femmes en vertu de ce par quoi Allah a conféré aux uns (aux hommes) un ascendant sur les autres (les femmes) et en raison du

fait qu'ils dépensent de leurs propres biens (pour elles) »⁴¹⁰, cette phrase établirait les fondements mêmes de l'autorité des hommes sur leurs femmes.

On remarquera ici que le *qawwamuna 'ala* a été rendu par « avoir l'autorité pour s'occuper de », plutôt que par « s'occuper de », qui correspond à notre « prendre soin de ». Pour justifier l'adjonction de la notion d'autorité dans son interprétation, Tabari fait appel à l'argument suivant : « les hommes, précise-t-il, ont autorité pour s'occuper des femmes, [...] du fait que ce sont eux qui ont amené, lors du mariage, le douaire nuptial (*mahr*) qu'ils leur ont remis à ce moment-là »⁴¹¹. Or, un tel raisonnement, où l'autorité de l'homme sur la femme semble reposer sur une transaction financière dans laquelle l'homme se fait l'acquéreur de la femme, s'avère en profond décalage avec la vision que véhiculent certains versets traitant des fondements de l'union conjugale. Par exemple, en stipulant qu'une dot doit être donnée aux femmes à titre gratuit⁴¹², le Coran attend des hommes de ne rien exiger en retour. Voici ce que nous en disent Muhammad Behechti et Bâhonar :

Dans le contrat de mariage, le mari s'engage à offrir un cadeau convenable à sa femme. Ce cadeau ne doit pas être considéré comme le prix du corps de la femme, ni comme une récompense pour les services d'entretien de la maison, ni comme quelque chose qu'on doit rendre [...] en cas de séparation ou de décès. [...] C'est pourquoi [...] il est désigné par le mot "nihlah", c'est-à-dire à titre gratuit. Dans le Coran le "çadaq" est utilisé pour désigner la dot. [...] La dot, ici, signifie en réalité : montrer le respect de l'homme pour sa future femme⁴¹³.

Il s'agit donc plus d'une marque de respect et d'une preuve d'engagement ou de sincérité de la part de l'homme à l'égard la femme que d'une transaction financière, ainsi que semble l'envisager Tabari. Pour Esposito, qui envisage cet aspect du point de vue du droit, le fait que le Coran prescrit de remettre la dot à la femme, et non à une tierce personne, est à voir comme reconnaissance de la personnalité juridique de la femme et une protection de

⁴¹⁰ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, p. 37, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 349.

⁴¹¹ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, p. 37, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 349.

⁴¹² Verset 4 de la sourate 4 : « Donnez aux femmes sans contrepartie leurs dons nuptiaux ». (Traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 95).

⁴¹³ Muhammad Behechti et Bâhonar, *Philosophie de l'Islam*, p. 341. Ce point de vue sur la dot est également partagé par Sayyid Qutb : « elle [la femme] a droit à un douaire (*sadâq*) pour elle-même, et non comme son prix de vente payé à son père ou à son tuteur au profit de la famille de son père. [...] Le douaire, en Islam, doit être un don fait de bon cœur et par amour, comme un signe ». (Olivier Carré, *Mystique et politique, le Coran des islamistes*, p. 142).

sa dignité : « She [la femme] became a party to contract rather than simply an object for sale. The right to keep and maintain her own dowry was a source of self-esteem and wealth in an otherwise male-dominated society »⁴¹⁴.

Par ailleurs, en encourageant les Musulmans, hommes et femmes, à choisir des partenaires honnêtes, abstraction faite de leur situation financière ou de leur rang social⁴¹⁵, le verset 32 de la sourate 24 laisse supposer que l'islam fait reposer l'union conjugale sur les valeurs morales plutôt que sur les valeurs matérielles. Et s'il exhorte hommes et femmes à rechercher ces valeurs chez leurs futures conjoints, c'est bien parce que ni les uns ni les autres ne sont exempts de défauts. Mais quand nous lisons Tabari, nous n'avons pas du tout cette impression, car l'explication selon laquelle « ils [les hommes] s'occupent de leur éducation [celle des femmes] et *ils peuvent les sanctionner pour ce qui concerne leurs devoirs envers Dieu et envers eux* »⁴¹⁶ (c'est nous qui soulignons), laisse penser de deux choses l'une : ou l'islam part du principe selon lequel tous les hommes seraient vertueux⁴¹⁷ et toutes les femmes corrompues, ce qui justifierait alors la prépondérance des hommes et leur devoir de remettre les femmes sur le droit chemin; ou bien l'islam voit en l'union conjugale une forme de sujétion où l'homme occupe la place de maître et la femme celle d'esclave, et là on comprend pourquoi l'homme se voit en droit d'infliger des punitions.

⁴¹⁴ John Esposito, *Islam. The Straight Path*, p. 95.

⁴¹⁵ Verset 32 de la Sourate 24 : « Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes. S'ils sont besogneux, Allah les rendra riches par Sa grâce ». (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 354).

⁴¹⁶ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, p. 38, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 349.

⁴¹⁷ Nombreux sont du reste les exégètes contemporains qui partagent cette opinion. Pour exemple, citons Al Akkad qui, s'exprimant sur la grandeur ou la décadence des sociétés, nous dira ceci : « [D]ès que l'autorité de l'homme s'efface dans une société, le pouvoir de la morale dégringole à son tour [...]. (Al Akkad, *Al mar'a fil qur'an*, p. 51, cité par Asha Ghassan, *Du statut inférieur de la femme*, p. 92). Cela vaut aussi pour Mohammed Qotb ou pour Abdulhamid Abu Zaid qui tentent de justifier la suprématie de l'homme en évoquant les qualités que celui-ci « réunit » et que la femme « n'a pas » : « [L]'homme est, par sa nature pensante et non passionnelle, [...] en mesure de se battre grâce à des nerfs solides capables de supporter les exigences du combat ». (M. Qotb, *Subuhât hawl al islam*, pp. 109-110, cité par Asha Ghassan, *Du statut inférieur de la femme*, p. 89) ; « [L]'homme se distingue aussi par la largesse de ses vues, son esprit posé, sa réflexion profonde et sa méditation ». (A. Abu Zaid, *Makânât al mar'a fil islam*, p. 13, cité également par Asha Ghassan, *Du statut inférieur de la femme*, p. 91).

Or, si l'on en s'en tient aux propos de certains versets, le raisonnement de Tabari ne tient pas : d'abord, la vie conjugale implique, comme en témoigne le verset 21, sourate 30⁴¹⁸, des échanges de sentiments et d'obligations mutuels, plutôt que l'exercice d'une autorité quelconque; ensuite, l'obligation pour l'homme de subvenir aux besoins de sa femme ne laisse point supposer que celui-ci endosse les conséquences des erreurs morales de son épouse. Si tel n'était pas le cas, pourquoi le Coran affirme-t-il alors que « [...] personne ne portera le fardeau d'autrui [...] »?⁴¹⁹ De ce point de vue, qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme, la récompense ou la punition que leur réserve le Coran est fonction de la foi de chacun ou de son incroyance, de sa vertu ou de ses vices. Enfin, la stipulation selon laquelle il n'existe « [p]oint de contrainte en matière de religion »⁴²⁰ vient montrer qu'en matière de foi nul n'est en droit d'exercer de pression sur nul autre et encore moins de le réprimer. C'est du moins la conclusion à laquelle nous aboutissons lorsque nous mettons les propos de ce verset en rapport avec ceux rappelant au Prophète les limites de son autorité sur les gens en matière de foi : « Eh bien, rappelle! Tu n'es qu'un rappelleur »⁴²¹, « et tu n'es pas un dominateur sur eux »⁴²². D'où la pertinence de l'observation de Berque :

Ces deux versets pourraient être de grande conséquence, s'il fallait les entendre comme ne concédant au Prophète que la transmission du message et le Rappel, à l'exclusion de toute contrainte [...], soit seulement en matière de conversion, soit plus généralement. Dans cette optique, il [le Prophète] n'aurait pas de pouvoir, et c'est bien l'un des sens mentionnés par Tabari [...]⁴²³.

On se demande comment Tabari peut voir dans ces versets une consigne enjoignant au Prophète de ne jamais user de contrainte à l'égard des gens en tout ce qui a trait à la religion et aboutir en même temps à l'interprétation selon laquelle les hommes seraient

⁴¹⁸ « Et parmi Ses signes, Il a créé de vous, pour vous des époux pour que vous viviez en tranquillité ensemble et Il a mis entre vous l'affection et la bonté. Il y a en cela des preuves pour ceux qui réfléchissent ». (C'est nous qui traduisons)

⁴¹⁹ Verset 164, sourate 6, traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 150.

⁴²⁰ Verset 256, sourate 2, traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 63.

⁴²¹ Verset 21, sourate 88, traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques, *Le saint Coran*, p. 592. Le vocable « rappelleur » est à prendre au sens de « celui qui rappelle ».

⁴²² Verset 22, sourate 88, traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques, *Le saint Coran*, p. 592. Ce verset peut être rendu par « tu n'es pas celui qui les domine ».

⁴²³ Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 677.

autorisés à sanctionner leurs épouses pour ce qui concerne les devoirs envers Allah. Il y a donc bel et bien une incohérence dans son discours. On ne peut, en effet, conférer ce type de prérogatives aux hommes lorsque l'on admet que le Coran les retire au Prophète.

Bien entendu, en assignant à **quawwamun 'ala** le sens d'**avoir l'autorité**, Tabari opère un choix sémantique qui va déterminer le sens de la proposition suivante. De ce point de vue, la restitution de **faddala** par « conférer un ascendant » et de **ba'dahum 'ala ba'din** par « aux uns [aux hommes] sur les autres [les femmes] » ne fait que corroborer le propos de la principale. En effet, en employant **ascendant** à la suite d'**autorité**, deux termes solidaires par le sens, Tabari consacre de manière définitive la prépondérance masculine, celle-ci étant, selon lui, fondée sur le fait que les hommes fournissent une dot aux femmes et qu'ils font des dépenses pour elles. Quoi qu'il en soit, ce point de vue reste celui de Tabari et rien ne nous oblige à y adhérer dans la mesure où aucun verset ne vient le corroborer.

Cela étant dit, reprenons les traductions et comparons-les à l'original. Inutile de revenir sur le sens de **qawwamuna 'ala**, l'analyse l'ayant révélé comme évoquant l'idée de « prendre en charge », de « prendre soin de » plutôt que celle d'« avoir l'autorité »⁴²⁴. Comme nous l'avons souligné, il est question d'« accomplissement d'un devoir » et non d'« exercice de pouvoir ». Faisons toutefois remarquer que sur les sept traductions, seules ④ et ⑤ ont retenu cette option. En proposant les équivalents **assument** et **are in charge**, ces dernières expriment effectivement l'idée de responsabilité contenue dans le **qawwamuna 'ala**. En revanche, les cinq autres, c'est-à-dire les traductions ①, ②, ③, ⑥ et ⑦, se conformant visiblement à l'avis de Tabari, assignent à **qawwamuna 'ala** le sens de **sont supérieurs** (①), de **ont autorité** (② et ③) ou **have authority** (⑦) ou de **guardians** (⑥), ce qui confère à l'homme une préséance absolue et place *de facto* la femme sous sa tutelle.

⁴²⁴ Margot Badran évoque des exégèses, réalisées notamment par des femmes, dans lesquelles celles-ci parviennent à démontrer que le **quawwamuna 'ala** « conveys the notion of "providing for" and that the term is used prescriptively to signify that men ought to provide for women in the context of child-bearing and rearing but does not mean that women cannot necessarily provide for themselves in that circumstance ». (Margot Badran, *Encyclopaedia of the Qur'an*, p. 203). Pour sa part, Azizah Al-Hibri fait appel au verset 71 de la sourate 3, selon lequel « The believers, male and female, are protectors [*awliya*] of one another » pour faire valoir la réciprocité des responsabilités. Voyant dans le terme *awliya* un sens très proche de celui de *qawwamun*, elle conteste l'idée de supériorité ou d'autorité masculine mise en avant par les exégèses classiques : « How could women be "*awliya*" of men if men are superior to women in both physical and intellectual strength ? How could women be in charge of men who have absolute authority over their lives? ». (Azizah Al-Hibri "A study of Islamic herstory: or how did we ever get into this mess?", *Women and Islam*, p. 218).

Or, si le **qawwamuna 'ala** a donné lieu à deux types de traductions différents, il en va autrement pour le **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din**. On remarque, en effet, que l'ensemble des traductions s'accorde pour rendre la même idée, à savoir qu'Allah a « préféré » les hommes aux femmes. Dans les traductions françaises, une telle « préférence » s'exprime au moyen des pronoms personnels masculins et féminins : chez ①, nous lisons *Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci*, chez ② *la préférence que Dieu leur a accordée* (aux hommes) *sur elles*, chez ③ *faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci* et chez ④ *Dieu les avantage* (les hommes) *sur elles*. Dans les traductions anglaises, l'absence en anglais de pronoms personnels marqués est comblée par le recours aux pronoms **the one** et **the other**, dont les antécédents sont respectivement **men** et **women**. Lorsque nous lisons chez ⑤ *Allah hath made the one of them to excel over the other*, chez ⑥ *Allah has exalted the one above the other* ou chez ⑦ *God has made the one superior to the other*, nous comprenons immédiatement que la « préférence divine » va aux premiers cités, c'est-à-dire **men**.

Comme nous l'avons expliqué plus haut, de même que **faddala** peut vouloir dire « préférer » ou « favoriser », ou encore « désigner » ou « attribuer particulièrement », **ba'dahum 'ala ba'din**, qui signifie *stricto sensu* « certains par rapport à d'autres », peut avoir pour équivalent tout aussi bien « certains hommes et femmes par rapport à d'autres hommes et femmes » que « certains hommes par rapport à d'autres hommes » ou « les hommes par rapport aux femmes ». On est, de toute évidence, en présence d'une proposition absolument problématique, car en même qu'elle se veut explicative de la principale en ce sens qu'elle est introduite par la préposition « en raison de » ou « sur la base de » (**bimâ**), elle dresse de véritables obstacles du point de vue sémantique⁴²⁵. C'est pour cette raison que son interprétation est, normalement, fonction de celle de la principale. Logiquement, on ne peut lever l'ambiguïté sémantique et affirmer, à l'exemple des traductions, que « Allah a préféré les hommes aux femmes » si l'on n'a pas rendu le **qawwamuna 'ala** de la principale par des équivalents reflétant la supériorité ou l'autorité masculine. Pourtant, tel ne semble pas être le cas de toutes les traductions, car si ①, ②, ③, ⑥ et ⑦ témoignent de cette logique, il en va autrement pour ④ et ⑤ : en proposant

⁴²⁵ Pour prendre la mesure de pareilles difficultés, voir l'analyse que propose Aziza Al-Hibri de cette proposition et en particulier de la préposition *bimâ*, "Islam, Law and Custom : Redefining Muslim Women's Rights", *Journal of International Law and Policy*, pp. 28-32.

pour **qawwamuna 'ala** les équivalents de **assumer** ou **are in charge**, deux termes évoquant la nécessité pour les hommes d'accomplir leur devoir envers les femmes, et en faisant passer par la suite ce devoir pour une « préférence », ces traductions laissent apparaître une certaine inconsistance⁴²⁶. On ne voit pas comment on peut, en effet, tenir les hommes pour les « préférés d'Allah » quand on sait que c'est à eux qu'incombe la responsabilité de subvenir aux besoins de leurs épouses, sauf, bien sûr, si l'on voit cette responsabilisation financière comme la preuve d'une « capacité » que l'islam reconnaît uniquement aux hommes. Pourtant, rien de tel ni figure dans le Coran. Au contraire, il est même un verset où la capacité des femmes à réaliser des gains ou à gérer leurs propres biens est soulignée au même titre que celle des hommes : « [...] les hommes auront une part de ce qu'ils se seront acquis, les femmes une part de ce qu'elles se seront acquis »⁴²⁷. Sans compter que la première femme à embrasser l'islam⁴²⁸, Khadidja, constitue l'un des exemples qui illustrent le mieux l'aptitude des femmes à mener, et avec *brio*, des activités lucratives.⁴²⁹

Sur quoi les traducteurs se sont-ils alors appuyés pour désambiguïser cette proposition et mettre en avant l'idée selon laquelle « Allah a préféré les hommes aux femmes » ? Y a-t-il quelque verset qui laisserait voir, de manière concrète la « préférence divine » des hommes par rapport aux femmes et justifierait ainsi ce type d'intervention ? Si oui, de quel genre de « préférence » s'agit-il précisément ?

Bien que nous pensions que **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din** peut être rendu autrement, ce pourquoi nous mettons en doute la fiabilité des traductions, nous ne pouvons

⁴²⁶ De ce point de vue nous rejoignons Berman quand il dit : « [...] alors que le texte de la traduction est [...] plus *homogène* que celui de l'original, il est également plus *incohérent*, plus hétérogène et plus inconsistant. C'est un pot-pourri de divers types d'écritures. *Si bien que la traduction tend toujours à apparaître comme homogène et incohérente à la fois.* [...] Menée à fond, l'analyse d'un original et de sa traduction montrerait que l'écriture-de-la-traduction est *asystématique* [...] ». (C'est Berman qui souligne). (Antoine Berman, "La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain", *Les tours de Babel*, p. 78).

⁴²⁷ Verset 32, sourate 4, traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 100.

⁴²⁸ « C'est elle [Khadidja] qui le soutint moralement [Mohammed] lorsqu'il fit l'expérience de la première révélation qui, au début, l'effraya et le bouleversa. Elle pria en secret avec son mari et fut la première adepte de l'Islam à une époque où l'entourage de Mohammed le tenait pour un menteur ou un rêveur ». (Wiebke Walther, *Femmes en Islam*, p. 76).

⁴²⁹ « Lorsqu'elle [Khadidja] épousa ce dernier [Mohammed], elle était deux fois veuve et avait aussi des enfants. Elle faisait fructifier ses biens considérables en équipant des caravanes de chameaux pour la Syrie et en faisant du commerce ». (*Ibid.*, p. 76).

nier l'existence d'une stipulation coranique, celle de l'héritage précisément, où les hommes se voient attribuer une part représentant le double de celle de la femme.⁴³⁰ Les traducteurs n'ayant fourni aucune note justifiant leur choix, on peut supposer que les avantages matériels dont ce verset fait bénéficier les hommes constituent l'une des raisons pour lesquelles tous ont retenu un seul et même sens pour le **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din**, à savoir qu'« Allah a préféré les hommes aux femmes ». Vue sous cet angle, la « préférence divine » se situerait sur le plan matériel, comme semble l'envisager Tabari. Or, quoi qu'en dise celui-ci et quoi qu'en pensent les traducteurs, une telle « préférence » est, de notre point de vue, loin de constituer un argument solide qui justifierait leur intervention, ne serait-ce que pour les raisons suivantes :

- d'une part, « la préférence divine » ne peut être absolue dans la mesure où la double part d'héritage conférée aux hommes ne l'est pas non plus. Qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme, les parts d'héritage sont toujours relatives en ce sens qu'elles sont fonction de l'importance des biens familiaux et du nombre d'héritiers. Par exemple, la part d'héritage d'une femme appartenant à une famille fortunée peut s'avérer supérieure à la double part d'un homme venant d'une famille plus modeste;
- d'autre part, « la préférence divine » n'est pas non plus absolue puisque les privilèges dont bénéficient les hommes sur le plan matériel (double part d'héritage) sont accompagnés de responsabilités. Autrement dit, le fait que les hommes sont tenus d'entretenir leurs épouses alors que celles-ci sont exemptes de pareilles obligations et cela quelle que soit la valeur des biens qu'elles possèdent⁴³¹, permet de voir qu'aucun des deux sexes n'est avantagé par rapport à l'autre. Car tout comme on peut voir dans la double part d'héritage un avantage pour l'homme, on peut voir dans sa responsabilité financière un avantage pour la femme.

⁴³⁰ « Voici ce que Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles ». Verset 11, sourate 4. (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 78).

⁴³¹ Voir à ce propos le verset 19 de la sourate 4 qui s'adresse aux hommes dans les termes suivants : « Vous qui croyez, il n'est pas pour vous licite d'hériter des femmes contre leur gré ou de leur soulever des difficultés pour leur ravir une part de ce que vous leur avez donné [...] ». (Traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 98).

Telles sont donc les prémisses sur lesquelles nous nous appuyons pour contester le sens proposé par les traducteurs pour **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din**. En effet, on ne voit toujours pas comment l'ensemble des traducteurs aboutissent à l'idée selon laquelle les hommes sont les « préférés » d'Allah en sachant que le Coran fait porter à ces derniers le fardeau des responsabilités financières. On ne voit toujours pas non plus comment ils peuvent tenir tous les hommes pour tels quand la valeur des biens que ces derniers possèdent est toujours relative; s'il est des cas où elle est supérieure à celle des biens des femmes, il en est d'autres où elle lui est inférieure. À moins, bien sûr, que les traducteurs ne se soient tous inspirés des explications fournies par Tabari, et, là, leur grande erreur aura été de se baser sur un discours parfois contradictoire, ainsi que nous avons pu le voir.

C'est bien pour éviter de tomber dans ce piège que nous avons réuni l'ensemble des énoncés susceptibles de nous éclairer sur la manière dont le Coran envisage le fonctionnement du couple. Grâce à la mise en réseau des versets traitant de la responsabilité individuelle⁴³², du libre arbitre⁴³³, des gains⁴³⁴ et de l'héritage⁴³⁵ nous sommes parvenue à voir l'arbitraire de l'introduction des notions d' « autorité masculine » et de « préférence des hommes » comme équivalents pour **quawwamuna 'ala** et pour **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din**. En effet, à partir du moment où **quawwamuna 'ala** apparaît, du point de vue de la langue et de la logique, plus en rapport avec la notion de « devoir » qu'avec celle de « pouvoir » (voir ci-dessus), **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din** ne peut plus supposer l'existence d'une « préférence divine » des hommes par rapport aux femmes.

Quel sens peut-on alors proposer pour **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din** ? Ici, deux possibilités s'offrent à nous : la première consisterait à transposer l'ambiguïté de l'original, ce qui donnerait quelque chose comme « les hommes prennent soins des femmes en vertu de la préférence qu'Allah a accordée à certains par rapport à d'autres »; la deuxième serait de faire cesser cette ambiguïté. Dans ce cas, on peut, compte tenu des « obligations » qu'implique pour les hommes la notion de **quawwamûna 'ala**, déduire que celle de **faddala Allah ba'dahum 'ala ba'din** évoque le « choix » d'Allah d'assigner ce type de

⁴³² Verset 256, sourate 2.

⁴³³ Versets 21 et 22, sourate 88.

⁴³⁴ Verset 32, sourate 4.

⁴³⁵ Verset 11, sourate 4.

responsabilités aux hommes plutôt qu'aux femmes. Ce qui donnerait lieu à la lecture suivante : « les hommes prennent soin des femmes en vertu de la fonction qu'Allah leur a assignée vis-à-vis des femmes et en raison des dépenses qu'ils font de leurs propres biens. » D'après Wadud, qui envisage cette fonction au-delà de sa dimension financière, « men are encouraged to fulfil their trusteeship of the earth – especially in relationships with women, the child-bearers and traditional caretakers. What women have learned through bearing and caring for children, men can begin to experience, starting with their attitudes to and treatment of women »⁴³⁶.

Passons à présent à *fas-sâlihâtu qânîâtun hâfidâtun lil-ghaibi bimâ hafida allahu*, la deuxième phrase du verset. Un survol des traductions nous permet de noter que les termes **qânîâtun** et **lil-ghaibi** ont été rendus diversement aussi bien en français qu'en anglais : ② et ④ nous disent que les femmes vertueuses (*sâlihâtu*) sont **pieuses** ou **dévotieuses** (**qânîâtun**) en ce sens qu'elles préservent **dans le secret** ② ou **dans l'absence** ④ (**lil-ghaibi**) ce que Allah préserve; ①, ⑤ et ⑦ nous apprennent qu'elles sont **obéissantes et soumises** ou **obedient**, soit parce qu'elles conservent **pendant l'absence de leur mari** ① ce que Allah a ordonné de conserver, soit parce qu'elles gardent **in secret** ⑤ ce que Allah a ordonné de conserver, soit encore parce qu'elles protègent **their unseen parts** ⑦; ③ et ⑥ nous font savoir que les femmes vertueuses sont **obéissantes (à leurs maris)** ou **obedient to their husbands** dans la mesure où elles protègent ce qui doit être protégé **pendant l'absence de leurs maris** ③ ou **in their absence** ⑥.

Nous voyons ici que le portrait moral des femmes varie suivant les traductions, les femmes vertueuses étant, tantôt, celles qui témoignent un attachement sincère aux préceptes divins, tantôt, celles qui se montrent obéissantes à leurs époux. Ces différences ayant été relevées, il importe maintenant d'examiner de plus près l'original en nous penchant notamment sur les termes **qânîâtun** et **lil-ghaibi**.

qânî

Il s'agit ici d'un adjectif qualificatif et, en tant que tel, il s'accorde en genre et en nombre avec le nom auquel il se rapporte, d'où les formes **qânî** (masculin singulier), **qânîta** (féminin singulier), **qânîtîn** (masculin pluriel) et **qânîtatun** (féminin pluriel). Ce vocable,

⁴³⁶ Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and woman*, p. 74.

l'arabe l'emploie pour qualifier une personne qui consacre tous ses efforts à servir Allah. À cet égard, il nous suffit de lire les trois définitions dictionnairiques de **qânit**, dont la première en donne le sens de « assidu à faire ses prières », la deuxième, d'« abstinent » et la troisième de « pieux ; résigné à la volonté de Dieu »⁴³⁷, pour comprendre que cet adjectif exprime la qualité de quelqu'un qui s'attache avec ferveur aux devoirs et aux pratiques de la religion. Nous avons eu beau fouiller les dictionnaires pour repérer une entrée où **qânit** évoquerait l'idée d'obéissance ou de soumission d'un être humain à un autre, et qui justifierait le sens d'**obéissantes à leur maris** ou de **obedient to their husbands** assigné à **qânitatun** par les traductions ③ et ⑥, nous n'avons rien trouvé. Par ailleurs, la preuve que le terme **qânitatun** fait ici référence à la « dévotion des femmes », plutôt qu'à autre chose, nous est fournie par le Coran qui utilise le même terme pour évoquer la piété des hommes⁴³⁸, des femmes⁴³⁹ ou des deux sexes à la fois.⁴⁴⁰ Nul besoin donc de pousser plus loin l'analyse dans la mesure où le terme **qânit** évoque, dans tous les cas de figure, l'idée de « soumission à Allah exclusivement »⁴⁴¹.

⁴³⁷ Abdel-Nour Jabbour, *Al-mufasssal*, p. 1446.

⁴³⁸ Verset 238, sourate 2 : « Soyez assidus aux prières, surtout la prière médiane. *Dressez-vous vers Dieu en dévotion* [qûnû li Allah qânitîn] ». (Traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 60).

Verset 17 de la sourate 3 : « Les patients, les véridiques, *les dévotieux* [al-qânitîn], les charitables, ceux qui implorent leur pardon à la dernière veille de la nuit ». (C'est nous qui soulignons). (*Ibid.*, p. 72).

⁴³⁹ Verset 5, sourate 66 : « Il se peut que son Seigneur, s'il [le Prophète] vous répudie, vous remplace par des épouses meilleures que vous, soumises [au sens de musulmanes], croyantes, *dévotieuses* [qânitât], résipiscentes, adoratrices, itinérantes, qu'elles aient déjà été mariées ou soient encore vierges ». (Traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 622). Verset 12, sourate 66 : « De même, Marie, la fille d'Imran qui avait préservé sa virginité ; Nous y insufflâmes alors de Notre Esprit. Elle avait déclaré véridiques les paroles de son Seigneur ainsi que Ses Livres : elle fut parmi les *dévotieux* [qânitîna] ». (C'est nous qui soulignons). (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 561).

⁴⁴⁰ Verset 35 de la sourate 33 : « Ceux et Celles-qui-se-soumettent [c.-à-d. les Musulmans et Musulmanes], les croyants et les croyantes, les *dévotieux* et les *dévotieuses* [al-qânitîn wa al-qânitât], les hommes et les femmes de véridicité, de patience et de crainte, ceux et celles qui font l'aumône, jeûnent, contiennent leur sexe, pratique assidûment le Rappel, Dieu leur ménage Son indulgence, un salaire grandiose ». (C'est nous qui soulignons). (Traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 451).

⁴⁴¹ « [...] the Arabic term [qânit] implies the meaning not only of constant submission to God, but also absorption in prayer and invocation (*qunû*), meaning which coincide with the image of Mary spending her childhood in front of the prayer-niche and thus personifying contemplative prayer ». (Frithjof Schuon, *Dimensions of islam*, p. 95).

lil-ghaibi

Ici, nous sommes en présence d'un terme composé de la préposition *li* qui peut, selon le cas, correspondre à « pour », « à », « sur », « en » ou « dans » et du nom **al-ghaib**. Celui-ci peut, quant à lui, évoquer les notions d'« absence » ou de « secret ». Notons, en passant, que les dictionnaires semblent ne pas s'entendre sur le sens premier de ce terme. Par exemple, dans *As sabil al wasit*⁴⁴², les équivalents que l'on propose pour **ghaib** sont « invisible (n.m.), mystère (divin) » et « secret (n.m.) », les notions d'« absence », d'« éloignement » ou de « disparition » étant mises en correspondance avec le terme **ghaibah**, qui fait l'objet d'une entrée différente. Dans les autres dictionnaires⁴⁴³, en revanche, ce sont les notions d'« absence » et d'« éloignement » que l'on donne comme premiers équivalents de **ghaib**, celles de « caché, invisible, occulte, secret, mystère » venant en deuxième position. C'est sans doute en raison de la polysémie par laquelle se caractérise ce terme et du flou sémantique qui l'entoure que les traductions ont opté pour des solutions variées, parmi lesquelles certaines font place à l'implicite (**dans le secret** ②, **in secret** ⑤ et **dans l'absence** ④), tandis que d'autres arborent un caractère parfaitement explicite (**their unseen parts** ⑦; **pendant l'absence de leur mari** ① et ③, et **in their [husbands] absence** ⑥). Contentons-nous, pour l'instant, de faire observer que ce terme ne se laisse pas saisir facilement, d'où la difficulté pour nous d'arrêter, à ce stade de l'analyse, un choix sémantique ou de nous prononcer sur ceux opérés par les traductions.

Tournons-nous maintenant vers le commentaire coranique et voyons les explications qu'il nous fournit de cette phrase. Toujours selon Tabari, le sens de cette phrase serait le suivant : « Les femmes vertueuses sont les femmes *obéissantes* qui gardent intacts (*les droits de leur mari*) en cas d'absence (de celui-ci) grâce au fait qu'Allah (les) préserve »⁴⁴⁴. (C'est nous qui soulignons). En ce qui concerne le terme « *obéissantes* », qu'il propose comme équivalent de **qânitatun**, Tabari nous fait savoir qu'il entend par là « les femmes qui pratiquent leur religion avec droiture et fermeté (*al-mustaqîmât ad-din*) et font le

⁴⁴² Daniel Reig, *Dictionnaire arabe-français*, p. 483.

⁴⁴³ Voir *Al-mufasssal* de Abdel-Nour Jabbour, p. 1379 et le *Dictionnaire arabe-français* de Kazimirski, pp. 520-521.

⁴⁴⁴ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, pp. 38-39, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 349.

bien »⁴⁴⁵. Faisons néanmoins remarquer que s'il attribue à **qânitatun** le même sens que celui auquel nous avons abouti, à savoir l'« attachement sincère des femmes au service d'Allah », il ne manque pas d'ajouter, un peu plus loin, que ces femmes "obéissantes" sont aussi celles « qui obéissent (*mutî'ât*) [...] à leur mari »⁴⁴⁶. Notons que ce rapprochement que Tabari opère entre « l'obéissance des femmes à Allah » et « leur obéissance aux maris » s'inscrit dans le prolongement de celui qu'il fait, dans la phrase précédente, entre les « devoirs des femmes envers Dieu » et « leurs devoirs envers les maris » (voir ci-dessus). On peut, à travers cette double équation, voir que Tabari se fait, non l'interprète de la *lettre* du Texte, mais le porte-parole du patriarcat qui ne pouvait, à l'époque, envisager la femme autrement que soumise à son maître, l'homme. Pourtant, si ancienne soit-elle, cette extrapolation semble, comme en témoignent les traductions ③ et ⑥ (**obéissantes à leur maris** ou **obedient to their husbands**), encore se maintenir.

Pour ce qui est de **lil-ghaibi**, dont nous n'avons pas encore une idée précise, Tabari y voit, comme nous venons de le mentionner, le sens d'**absence du mari**. D'après lui, les femmes « obéissantes » sont celles « qui, en l'absence (*ghaiba*) de leur mari, veillent à respecter les droits que celui-ci a sur elles et veillent sur leurs biens »⁴⁴⁷. On le voit, les explications que fournit Tabari pour justifier son interprétation de **lil-ghaibi** concourent vers le même but, à savoir la mise en évidence de la prépondérance du mari et l'obligation pour l'épouse de faire en sorte que cet état de fait se maintienne même en l'absence de celui-ci. Or, deux remarques s'imposent dans ce cas. D'une part, rien ne garantit l'interprétation de Tabari, car les quelques occurrences du mot **ghaïb** que nous avons pu relever dans le Coran⁴⁴⁸ semblent évoquer les notions d'« inconnaissable », de « mystère », de « secret », d'« invisible », etc. C'est sans doute pour cette raison que Godé ne manque pas d'observer que « [t]ous les propos cités par Tabari à cet endroit indiquent que le terme "ghayb" est à prendre ici dans le sens de "ghayba" : absence, en l'occurrence : absence du mari »⁴⁴⁹.

⁴⁴⁵ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, p. 38, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 350.

⁴⁴⁶ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, p. 38, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 350.

⁴⁴⁷ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, p. 39, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 350.

⁴⁴⁸ Voir, à titre d'exemple, les versets suivants : 59 (sourate 6); 49 (sourate 11); 102 (sourate 12); 26 (sourate 18); 6 (sourate 25); 65 (sourate 27).

⁴⁴⁹ Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Tabari, *Jamî al-bayan fi tafsiri al-qur'an*, p. 38, v. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 350.

D'autre part, dans le cas où le terme ***lil-ghaibi*** évoque effectivement la notion d'absence, rien dans le texte ne permet de déduire qu'il s'agit de l'absence du mari. D'où la décision de Berque de rendre ce terme par ***dans l'absence*** tout court et d'accompagner sa traduction de la note explicative suivante : « [O]n peut comprendre aussi : "gardiennes du mystère" des rapports de couple, sous le signe de lois non écrites, sauvegardées par Dieu »⁴⁵⁰. De ce point de vue, les femmes seraient, selon la volonté d'Allah, dépositaires des secrets qu'implique l'union conjugale. Ce qui rejoint quelque peu la vision mystique où « [l]a femme apparaît [...] comme celle qui connaît le mystère de l'amour »⁴⁵¹. C'est pourquoi soutenir que ***lil-ghaibi*** évoque l'idée selon laquelle « en cas d'absence du mari, la femme se doit de protéger les droits que celui-ci a sur elle » revient à livrer une interprétation qui va non seulement au-delà du contenu du texte, mais qui donne aussi à entendre que le mari a des droits ou des prérogatives que la femme n'a pas, ce qui n'est pas du tout le cas.

Voilà qui clôt notre analyse du commentaire coranique et nous permet de passer à la phase suivante, à savoir la confrontation des traductions avec l'original. Pour commencer, rappelons que l'analyse de ***qânitât*** a permis de voir que le type d'obéissance auquel ce terme renvoie, tant dans les dictionnaires que dans les versets coraniques, est absolument en rapport avec Allah ou ses préceptes. À cet égard, les traductions ② et ④ s'avèrent, grâce à l'emploi de ***pieuses*** et ***dévotieuses*** – deux termes qui expriment clairement l'idée d'obéissance à Allah contenue dans le terme arabe –, très proches de l'original. Il en va de même pour les traductions ①, ⑤ et ⑦ qui, tout en optant pour des termes moins spécifiques que ceux de ② et ④, reflètent une idée identique à celle véhiculée par ces dernières. En effet, en lisant chez ① « [l]es femmes vertueuses sont ***obéissantes*** et ***soumises***; ***elles conservent [...] ce que Dieu a ordonné de conserver intact*** », chez ⑤ « [s]o good women are the ***obedient, guarding in secret that which Allah hath guarded*** » ou chez ⑦ [g]ood women are ***obedient. They guard*** their unseen parts ***because God has guarded them*** », on comprend immédiatement que l'obéissance dont il s'agit ici est une obéissance à Allah ou à ses préceptes. Ce qui n'est, de toute évidence, pas le cas de ③ et ⑥. En faisant suivre ***obéissantes*** par ***à leurs maris*** et ***obedient*** par ***to their husbands***, ces deux traductions s'éloignent de la notion de « piété » qu'évoque le terme ***qânitât***. Notons, toutefois, que cette restriction sémantique n'a

⁴⁵⁰ Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 101.

⁴⁵¹ Annemarie Schimmel, *L'islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, p. 97.

pas les mêmes répercussions sur le sens global de la phrase dans chacune des traductions. Par exemple, quand nous lisons chez ⑥ que les « [...] good women are those who are **obedient to their husbands**, and guard in their absence **what Allah desires to be guarded** », nous découvrons que les femmes vertueuses sont à la fois celles qui se montrent obéissantes à leurs maris et qui se plient à la volonté divine. Mais lorsque nous examinons les propos de ③, à savoir que « [l]es femmes vertueuses sont **obéissantes (à leurs maris)**, et protègent ce qui doit être protégé pendant l'absence de leurs époux, **avec la protection d'Allah** », nous retenons que si les femmes sont soumises aux maris et protègent ce qui doit l'être ce n'est pas par soumission à Allah, mais seulement avec sa protection, ce qui évacue complètement la notion de « volonté divine » comprise dans l'original et transmise par l'ensemble des autres traductions.

En ce qui concerne *lil-ghaibi*, que les traductions ont rendu de diverses façons, nous pensons que les choix retenus par ①, ③ et ⑥, à savoir **pendant l'absence de leurs maris**, **pendant l'absence de leurs époux**, **in their [husbands] absence**, ne se justifient point en regard de l'original. Il en va d'ailleurs de même pour le **their unseen parts** proposé par ⑦. Comme nous l'avons souligné précédemment, ce terme se prêtant à diverses interprétations, il est difficile de lui assigner un sens aussi précis que celui proposé par les traductions ①, ③, ⑥ et ⑦ sans risquer de tomber dans le piège de ce que l'on appelle communément la « surtraduction ». Car, l'ajout par ces traductions de **mari** ou de **parts**, deux notions complètement absentes de l'original, n'est pas autre chose qu'un allongement ou un « déroulement » de l'original auquel procède le traducteur par souci de rationalisation et de clarification.

Compte tenu du propos énoncé dans la phrase précédente, à savoir que « les hommes ont l'obligation de prendre en charge les femmes », on peut, en effet, supposer que le devoir des femmes dont il est question dans cette phrase concerne leur fidélité au mari. Mais cette fidélité est, si l'on en juge par l'original, une fidélité d'abord à Allah qui peut se traduire ensuite par une fidélité aux époux, puisque la fidélité à Allah exige l'observation de règles religieuses et morales destinées à préserver autant la relation de l'être humain à Dieu que celle des femmes à leurs maris et inversement. Cependant, si vraisemblable soit-elle, cette hypothèse doit demeurer à l'état latent, d'une part, parce que la fidélité qu'exprime le terme **qânitat** est, comme nous l'avons vu, une fidélité à Allah exclusivement et, d'autre part, parce qu'aucune des notions évoquées par *lil-ghaibi* ne permet d'éclairer de manière

indiscutable le sens de la phrase. C'est pourquoi rendre *qânitat* par *obéissantes à leurs maris* et *lil-ghaibi* par *pendant l'absence de leurs maris* revient à évacuer Dieu et son mystère au profit des hommes et de leur toute-puissance. Or, il convient ici de rappeler le contenu du verset 35 de la sourate 33 où seuls les hommes et les femmes réunissant certaines qualités, dont la piété qu'expriment les termes *qânitin* (masculin pluriel) et *qânitat* (féminin pluriel), peuvent bénéficier de la clémence divine :

Les musulmans et musulmanes, croyants et croyantes, pieux et pieuses [al-qânitîn wa al-qânitât], loyaux et loyales, endurants et endurantes, les hommes humbles et les femmes humbles, ceux et celles qui font l'aumône, jeûnent, gardent leur chasteté et invoquent souvent Allah, Allah leur a réservé un pardon et une énorme récompense. (C'est nous qui traduisons)

En même temps, ce verset ne manque pas de nous montrer que la notion de « préférence divine », examinée dans la première phrase, peut s'appliquer tout aussi bien aux hommes qu'aux femmes dans la mesure où tous bénéficient de son pardon et d'une énorme récompense dès lors qu'ils réunissent les qualités évoquées.

En proposant des équivalents aussi explicites et univoques que *l'absence des maris* et *their unseen parts*, les traductions ①, ③, ⑥ et ⑦ « font dire » à l'original ce à quoi il se refuse. Pourtant, tel n'est pas le rôle de la traduction :

[...] pour le traductologue, les présupposés de la langue [...] font partie de l'association des signifiés à la connaissance du monde; les sous-entendus sont les intentions qui fournissent l'impulsion nécessaire à la production du dire. Ils sont compréhensibles ou tout au moins supputables mais ne font pas partie du sens à transmettre en traduction⁴⁵².

Par ailleurs, l'obscurité ou l'ambiguïté inhérente à certains textes étant perçue comme partie intégrante de leur richesse⁴⁵³, tenter de la lever revient à « restreindre » la signifiante de l'original et à causer l'appauvrissement du texte de la traduction. D'après Berman, qui s'en prend à toute tentative de désambiguïsation, l'ajout qui en résulte « n'ajoute rien [...] ». Au contraire, il « aggrave l'informité originaire de l'œuvre, la fait passer d'une informité pleine à une informité creuse »⁴⁵⁴. C'est pourquoi nous croyons que seules les traductions

⁴⁵² Marianne Lederer, *La traduction aujourd'hui. Le modèle interprétatif*, pp. 34-35.

⁴⁵³ Voir Michel Ballard, " Ambiguïté et traduction ", *La traduction plurielle*, p. 154.

⁴⁵⁴ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou L'Auberge du lointain*, p. 56.

② (*dans le secret*), ⑤ (*in secret*) et ④ (*dans l'absence*) sont de ce point de vue « satisfaisantes ». En conservant l'ambiguïté de l'original, ces dernières laissent le champ libre à l'imagination ou à l'interprétation.

Passons à présent à l'examen de la phrase suivante, à savoir *wa allatî takhafûna nushuzahunna fa iduhunna wa ahjaruhunna fî al-mazâji wa adribuhunna fa-in ata'nakum falâ tabghû 'alayhinna sabîlan inna Allaha kâna 'Âliyan Kabîran*.

Préalablement à toute analyse faisons remarquer que, suivant l'angle sous lequel on envisage le propos de cette phrase, on peut aboutir à deux types de conclusions : soit que le Coran encourage la violence des hommes à l'égard des femmes, soit qu'il tente de la contenir. Aussi, l'analyse sémantique des termes problématiques s'accompagnera-t-elle, le moment venu, d'une analyse où nous nous pencherons sur l'enchaînement des idées et sur le sens global sémantico-logique qu'un tel enchaînement confère à la phrase.

Pour l'instant, concentrons-nous sur les termes en gras *nushuzahunna*, *iduhunna*, *ahjaruhunna*, et *adribuhunna*. Un premier coup d'œil aux traductions nous permet d'observer que *nushuzahunna* a été le plus souvent rendu par l'idée de « désobéissance ». En effet, à l'exception de la traduction ②, qui parle d'*infidélité*, toutes les autres lui assignent un même sens : *inobéissance* ①, *désobéissance* ③, *insoumission* ④, *rébellion* ⑤ et *disobedience* ⑥ et ⑦.

Quant à *idûhunna*, il semble, à en juger par les traductions, évoquer la notion de « faire entendre raison » ou de *faire la morale* ④ plus par la force (*réprimandez* ①, *admonestez* ② et *admonish* ⑤, ⑥ et ⑦) que par la persuasion (*exhortez* ③).

Idem pour *ahjaruhunna*. Nous constatons qu'en dépit du fait que les traductions lui assignent le sens d' « éloignement », cet éloignement semble s'accomplir par le confinement de la femme, selon ①, ② et ⑤ (*relèguerez*, *reléguez* et *banish*), et par un repli stratégique de l'époux, suivant ③, ④, ⑥ et ⑦ (*éloignez-vous d'elles*, *désertez leur couche*, *refuse to share their beds* et *forsake them*).

En ce qui concerne *adribuhunna*, nous notons que toutes les traductions, à l'exclusion de ⑤ (*scourge*) qui spécifie la forme que prend le châtiment corporel, optent pour des

équivalents évoquant l'idée de « porter un ou des coups », ① ***vous les battrez***, ② et ③ ***frappez-les***, ④ ***corrigez-les***, ⑥ et ⑦ ***beat them***.

Grosso modo, les traductions nous disent que dans le cas des femmes qui se montrent « désobéissantes » (sauf ② [***infidèles***]), les maris sont appelés à prendre trois mesures successives à leur égard : d'abord, leur ***faire la morale*** ④, et là nous remarquons que parmi les traductions, seule ③ (***exhortez***) fait place à la persuasion, les autres ayant opté pour des équivalents évoquant l'idée de remontrance ; ensuite, recourir à l'« éloignement », éloignement qui se présente, suivant les traductions, tantôt sous la forme d'un confinement des femmes, tantôt sous celle d'un repli des maris; enfin, leur administrer une correction (la façon précise de le faire étant spécifiée uniquement par ⑤ [***scourge them***]).

Venons-en maintenant à l'original et voyons de plus près ces termes qui semblent poser problème.

nushuzahunna

Ici, nous avons le mot ***nushuz*** auquel est attaché le ***hunna*** (***leur*** au féminin pluriel). D'après les dictionnaires, quand le terme ***nushuz*** est employé pour décrire le comportement des êtres humains, son acception varie selon qu'il appartient à la langue générale ou à la langue religieuse. En langue générale, il signifie « animosité », « hostilité », « caractère acariâtre »⁴⁵⁵, « se montrer dur, intraitable »⁴⁵⁶ et sert alors à qualifier toute personne manifestant de l'agressivité ou de la dureté. En langue religieuse, le type de comportement que ce terme évoque varie, en revanche, suivant qu'il s'agit de l'homme ou de la femme : dans le cas de l'homme, les dictionnaires français parlent de sévices que celui-ci exercerait sur la femme⁴⁵⁷, tandis que les dictionnaires anglais recensent deux sens, l'un en rapport avec la brutalité physique⁴⁵⁸ et l'autre avec le

⁴⁵⁵ Daniel Reig, *As sabil al wasit*, dictionnaire abrabe-français, p. 693.

⁴⁵⁶ A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, p. 1260.

⁴⁵⁷ « [B]rutalité exercée contre sa femmes (par l'époux) ». (Daniel Reig, *As sabil al Wasit*, dictionnaire arabe-français, p. 693) ; « maltraiter, brutaliser sa femme ». (Abdel-Nour Jabbour, *al-Mufasssal*, Dictionnaire arabe-français, p. 1886) ; « maltraiter sa femme, la brutaliser ». (A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, p. 1260).

⁴⁵⁸ « Her husband treated her injuriously ». (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, p. 2795).

détachement affectif⁴⁵⁹; dans le cas de la femme, tous proposent des définitions faisant ressortir l'insoumission de celle-ci à l'époux⁴⁶⁰, à l'exception d'un seul qui propose la possibilité d'une répulsion éprouvée par la femme à l'égard de son mari⁴⁶¹. On remarquera que si l'hostilité à laquelle renvoie le sens « religieux » s'exprime chez l'homme en terme de violence physique (dans la plupart des cas) ou d'indifférence, elle dénote chez la femme un défi à l'autorité de celui-ci. Or, il importe, ici, de rappeler que le sens dit « religieux » est un sens construit et consacré par les uléma et exégètes et qu'il ne doit pas, par conséquent, se confondre avec le sens coranique⁴⁶², qui ne peut, quant à lui, être déduit qu'en fonction du contexte, contexte dont la lecture peut aussi fluctuer suivant le sujet interprétant ou traduisant. C'est ainsi, par exemple, que, faisant intervenir le verset suivant, où il est dit que « si vous craignez la division entre époux, commettez un arbitre de sa famille à lui et un arbitre de sa famille à elle [...] », le groupe de *For Ourselves*⁴⁶³ se range à l'avis de Wadud, selon laquelle le terme **nushuz** évoque plus l'idée de « disruption of marital harmony » que celle de « disobedience to the husband »⁴⁶⁴. En ce qui nous concerne, nous pensons qu'une traduction qui se veut respectueuse du propos de l'original se doit d'évoquer l'idée d'« hostilité » (de la femme) contenue dans le terme **nushuz**, la rupture de l'harmonie conjugale n'en étant que la conséquence.

⁴⁵⁹ « Her husband [...] disliked her or hated her ». (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, p. 2795); « indifference by husband ». (Mustansir Mir, *Dictionary of qur'anic terms and concepts*, p. 147).

⁴⁶⁰ « [Ê]tre indocile, acariâtre, de manière à mettre sans cesse en colère son mari (se dit d'une femme) ». (A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, p. 1260); « être rebelle à son mari ». (Abdel-Nour Jabbour, *al-Mufasssal*, dictionnaire arabe-français, p. 1886); « [...] the wife, that is to say, challenges the husband's authority and openly defies him ». (Mustansir Mir, *Dictionary of qur'anic terms and concepts*, p. 147); « violation de ses devoirs conjugaux (par l'épouse) ». (Daniel Reig, *As sabil al Wasit*, dictionnaire arabe-français, p. 693); « The woman, or wife, was, or became, disobedient to her husband, [...] and exalted herself against him, [...] and resisted him, or withstood him [...] ». (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, p. 2795).

⁴⁶¹ « [S]he [the wife] disliked him [the husband] or hated him ». (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, p. 2795).

⁴⁶² Voir l'amalgame que fait Ghassan Ascha entre le sens coranique du terme **nushuz** et son sens théologique. Sous la rubrique intitulée « L'indocilité (**nushuz**) de l'épouse » où, on le voit, l'auteur utilise le sens forgé par l'élite religieuse en même temps qu'il parle de « texte coranique [qui] ne saurait être contesté ». (Ghassan Ascha, *Du statut inférieur de la femme en islam*, p. 103).

⁴⁶³ *For Ourselves, Women Reading the Qur'an*, p. 72.

⁴⁶⁴ Voir Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, pp. 74-75.

iduhunna

Il s'agit ici du présent de l'impératif du verbe **da'a**, auquel les dictionnaires donnent, suivant le contexte, le sens d'« appeler », de « convier », d'« inviter », d'« inciter », de « susciter », d'« exhorter », etc., à l'exception de al-Mufasssal et du *Dictionary of Qur'anic Terms and Concepts* qui en fournissent un sens supplémentaire, celui de « rappeler à l'ordre »⁴⁶⁵ ou de « instruction »⁴⁶⁶. En principe, le traducteur doit faire reposer son choix terminologique à la fois sur la logique contextuelle sous-tendant la phrase et sur le trait sémantique commun à l'ensemble de ces acceptions. Expliquons-nous. Quand on lit que « dans le cas des femmes qui se montrent hostiles à l'égard de leurs époux, ces derniers sont tenus d'adopter une attitude qui suit un ordre précis (**iduhunna**, **ahjaruhunna** et **adribuhunna**) », on peut, compte tenu de la notion de « sollicitation » qu'implique l'ensemble des acceptions mentionnées et de l'aggravation graduelle qu'introduisent les termes suivants (« éloignement » et « châtiment »), déduire que le terme **iduhunna** évoque l'idée d'« user de discours persuasifs pour amener ces femmes agressives à de meilleurs sentiments, à une attitude raisonnable ». Ce n'est que dans le cas où celles-ci s'obstinent dans leur refus, qu'il convient de passer à l'étape suivante, c'est-à-dire celle de l'éloignement. C'est pourquoi la thèse de « a verbal solution », mise en avant par Wadud et étayée dans ce qui suit, nous paraît pertinente :

It appears that the first measure is the best solution offered and the one preferred by the Qur'an, because it is discussed in both instances of the word *nushuz*. It is also in line with the general Qur'anic principle of mutual consultation, or *shura*, being the best method for resolving matters between two parties. It is obvious that the Qur'an intends a resolution of the difficulties and a return to peace and harmony between the couple when it states: " ... it is no sin for the two of them to make terms of peace between themselves. *Peace is better.*" (4:128). It is peace and "making amends" (4:128) that are the goals, not violence and forced obedience⁴⁶⁷.

ahjaruhunna

De même que **iduhunna**, **ahjaruhunna** est un verbe conjugué à l'impératif présent. L'idée principale que l'on peut dégager des différentes acceptions que donnent les dictionnaires du verbe **hajara** est celle d'« éloignement ». En général, tous parlent de « abandonner,

⁴⁶⁵ Abdel-Nour Jabbour, *al-Mufasssal*, dictionnaire arabe-français, p. 859.

⁴⁶⁶ Mustansir Mir, *Dictionary of qur'anic terms and concepts*, p. 147.

⁴⁶⁷ Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, p. 75. (C'est Wadud qui souligne)

délaisser, désert, émigrer, quitter, s'expatrier, fuir, etc. » (dans le cas d'une chose ou d'un lieu) et de « rompre/cesser ses liaisons, ses relations » (dans celui des personnes). En revanche, deux nous disent, dans une entrée supplémentaire, que ce terme peut aussi signifier « entraver une bête »⁴⁶⁸ ou « attacher (une chamelle) avec la corde »⁴⁶⁹. Il s'agit ici d'un spécifique qui n'a manifestement rien à voir ni avec les êtres humains ni avec l'idée de s'« éloigner » de quelqu'un. À moins, bien sûr, que l'on confonde les femmes avec les bêtes, ce qui trahirait une attitude insultante à l'égard de l'humanité tout entière, la femme et l'homme en étant les constituants.

Par ailleurs, du fait que **ahjaruhunna** est suivi de *fî al-madâji*, *fî* étant ici synonyme de *dans* et *al-madâji* (pluriel de *madjâ*) de *couches* ou *lits*, c'est-à-dire un lieu, il semble évident qu'il s'agit de « prendre ses distances des femmes dans le lit ». Mais à y regarder de près, cet éloignement que l'on recommande aux hommes peut vouloir dire deux choses : soit que les hommes demeurent dans le lit conjugal mais s'abstiennent de tout rapport sexuel avec leur épouse⁴⁷⁰, et là il y a matière à parler de « denial of conjugal rights »⁴⁷¹; soit qu'ils abandonnent celui-ci provisoirement, ce qui revient, selon l'expression consacrée, à « faire chambre à part » ou, selon la conception islamique, à « abandonner sa femme sans la répudier »⁴⁷². Dans la mesure où la cessation des rapports conjugaux est, dans les deux cas, temporaire, on pourrait penser que l'intention sous-jacente à pareille mesure est celle d'amener la femme à rechercher une issue au conflit. Mais on pourrait également supposer qu'une telle mesure a pour but d'atténuer les tensions conjugales, en ce sens qu'elle offre aux époux un temps de réflexion susceptible de les amener à plus de sérénité. Ne dit-on pas que la nuit porte conseil ? C'est pourquoi Wadud a raison de comparer ce délai de réflexion qu'implique l'« éloignement » à la « période d'attente » ou séparation (*'idda*) que le Coran préconise préalablement au divorce et de l'envisager comme « [...] a cooling-off period which would allow both the man and the woman, separately, to reflect on the problem at hand. As such, this measure also has equally mutual implications »⁴⁷³.

⁴⁶⁸ Abdel-Nour Jabbour, *al-Mufasssal*, dictionnaire arabe-français, p. 1941.

⁴⁶⁹ A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, p. 1389.

⁴⁷⁰ Edward William Lane cite ce passage coranique pour illustrer l'un des sens de *ahjaruhunna* : « [And cut ye them off from loving intercourse] in the sleeping place [...] ». (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, p. 2879).

⁴⁷¹ Mustansir Mir, *Dictionary of Qur'anic Terms and Concepts*, p. 147.

⁴⁷² Abdel-Nour Jabbour, *al-Mufasssal*, dictionnaire arabe-français, p. 1941.

⁴⁷³ Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, p. 76.

Cependant, s'il est des cas où cette mesure d'éloignement, que représente le terme **ahjaruhunna**, remédie à la situation de crise en ce sens que, finissant par reconnaître ses torts, la femme revient à des sentiments favorisant le dialogue et la réconciliation, il en est d'autres où elle s'avère inefficace, la femme pouvant, par exemple, camper sur ses positions et refuser obstinément d'entendre raison. C'est dans ce cas que le Coran fait intervenir la troisième mesure, que nous nous proposons d'examiner dans ce qui suit.

adribuhunna

Il s'agit de l'impératif présent du verbe **daraba** qui, par-delà les nombreuses acceptions, renvoie directement à l'idée de « frapper »⁴⁷⁴ quelqu'un. Même si cette notion se distingue quelque peu de celle à laquelle renvoient le « battre »⁴⁷⁵ français et le « to beat »⁴⁷⁶ anglais, les dictionnaires semblent la mettre sur le même plan⁴⁷⁷. Pourtant, tout comme le français et l'anglais, l'arabe utilise le terme **darraba** dont la consonne géminée (double r), (*al chadda*⁴⁷⁸), pourrait bien servir à évoquer l'intensité ou la répétitivité des coups qu'expriment les verbes « battre » ou « to beat »⁴⁷⁹. C'est sans doute en raison de cette subtilité sémantique que certaines traductions ont opté pour **vous les battrez** (①), **corrigez-les** (④), **beat them** (⑥ et ⑦) ou **scourge them** (⑤), tandis que d'autres ont proposé **frappez-les** (② et ③). Mais si l'on ne peut nier l'existence d'un rapport de synonymie entre **daraba** et **darraba**, entre « frapper » et « battre » ou entre « to hit » et « to beat », on ne peut non plus négliger le rapport de générique à spécifique qu'entretiennent ces derniers dans chacune des trois langues. Ici, nous voulons simplement souligner que la prise en compte

⁴⁷⁴ C'est-à-dire de porter un ou plusieurs coups.

⁴⁷⁵ Le Robert, « donner des coups répétés, frapper à plusieurs reprises ».

⁴⁷⁶ Webster's New Encyclopaedic Dictionary : « to strike repeatedly, to hit repeatedly as to inflict pain ».

⁴⁷⁷ Dans le cas des dictionnaires Arabe-français, l'on peut lire « frapper ; battre, administrer des coups » (Abdel-Nour Jabbour, *al-Mufasssal*, p.1191) ; « frapper ; battre » (Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, p. 19, t. 2) et « battre, frapper » (Daniel Reig, *as-Sabil al wasit*, p. 379). Dans celui des dictionnaires anglais, on trouve les équivalents suivants : « He beat, struck, smote, or hit, him, or it » (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, p. 1777) et « Struck, hit, beat, smote with » (H. Antony Salmoné, *An advanced Learner's Arabic-English Dictionary*, p. 474).

⁴⁷⁸ Signe servant à souligner l'insistance ou l'intensité.

⁴⁷⁹ C'est Signalons que les dictionnaires arabe- français et arabe-anglais recensent le terme **darraba** dont ils donnent les définitions suivantes : « frapper quelqu'un avec force » (Abdel-Nour Jabbour, *al-Mufasssal*, p. 1192) et « he beat, him, or it, much, or violently ; or in a frequentative sense, i.e. several, or many times » (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon* p. 1777).

de ce deuxième paramètre permet d'éviter la restriction sémantique qu'entraînerait la restitution d'un terme générique, tel que **daraba** (« frapper » ou « to hit ») par un terme spécifique, comme « battre » ou « to beat ». Autrement dit, même si les termes **daraba** et **darraba**, de même que leur équivalents français « frapper » et « battre » et anglais « to hit » et « to beat », évoquent l'idée de « châtiment corporel », la forme que prend celui-ci est beaucoup moins nette dans le cas de **daraba** que dans celui de **darraba**. C'est bien en raison de cette nuance subtile qu'il est préférable de rendre, à l'exemple des traductions ② et ③, le verbe **daraba** par « frapper », un équivalent qui, soulignons-le, n'ajoute ni n'enlève rien au caractère barbare de cette troisième mesure.

Maintenant que nous avons examiné l'aspect sémantique des termes problématiques, penchons-nous sur le sens global de cette phrase pour voir dans quelle mesure le point de vue qu'elle met en avant permet de penser que le Coran encourage les hommes à user de violence à l'égard de leurs épouses ou à amener les hommes et les femmes les plus impulsifs à se comporter avec plus de modération.

Pour permettre une meilleure appréciation, arrêtons-nous dans un premier temps à l'agencement des propositions formant la phrase arabe pour déterminer la logique qui la sous-tend. Par exemple, lorsqu'on décompose la phrase en ses trois grands moments, à savoir 1) « *celles de qui vous craignez l'hostilité* », 2) vous pouvez adopter à leur égard un comportement *en trois temps* (les « exhorter », « vous en éloigner » et les « frapper ») et 3) « *mais si elles obéissent (aux principes coraniques régissant la vie conjugale) ne pas chercher de voie contre elles* », on peut d'emblée comprendre que le propos de l'énoncé est de remédier à une situation spécifique : d'une part, parce que les mesures que sont l'« exhortation », l'« éloignement » et le « châtiment » n'interviennent que dans le cas où il y a ce que l'on peut appeler « constat » d'une situation de tension provoquée par certaines épouses, le « celles » en étant l'élément signifiant; d'autre part, parce que ces mesures « correctives » doivent prendre fin aussitôt qu'il y a retour à une situation normale. D'où l'impertinence de voir dans ce passage circonstanciel la preuve que le Coran confère aux hommes tous les droits, y compris celui de frapper leurs épouses, et d'en faire un principe général, la véritable recommandation générale que le Coran fait aux hommes à propos de leurs épouses étant la suivante : « Et comportez-vous convenablement envers elles. Si

vous avez de l'aversion envers elles durant la vie commune, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose où Allah a déposé un grand bien »⁴⁸⁰.

En recommandant aux hommes d'adopter un comportement convenable à l'égard de leurs épouses, le Coran attend, de toute évidence, de ces dernières d'agir en conséquence. Mais les êtres humains, n'étant pas toujours d'humeur égale, il est vraisemblable que l'homme ou la femme soient à un moment ou à un autre enclins à l'irritation ou à la violence, c'est-à-dire à manifester l'agressivité que décrit le terme **nushuz**. C'est sans doute parce que le Coran tient compte de la « temporarité » de ce type de comportements ou de réactions, qui sont du reste spontanés et irréfléchis, qu'il recommande le recours à des mesures provisoires, susceptibles de ramener la femme « déviante » à la raison et de faire régner de nouveau l'harmonie dans le couple. Il s'agit bien de mesures provisoires puisque, dans le cas où celles-ci s'avèrent inefficaces, le verset suivant⁴⁸¹ vient préconiser l'intervention de deux médiateurs, l'un du côté de l'homme et l'autre du côté de la femme.

Maintenant que nous avons vu l'aspect circonstanciel du passage et le caractère temporaire des mesures qu'il implique, examinons de plus près les mesures elles-mêmes qui, de prime abord, semblent représenter des actions répressives que le Coran autorise l'homme à exercer sur son épouse. On ne saurait, en effet, se réclamer d'une certaine objectivité et soutenir le contraire si l'on n'a pas au préalable examiné les principes sous-jacents à ces mesures et le contexte sociohistorique dans lequel celles-ci s'inscrivent.

Dans cette optique, il s'agit de dégager l'intention qui sous-tend les trois mesures qu'expriment les termes **iduhunna**, **ahjaruhunna** et **adribuhunna** en considérant, dans un premier temps, leur contenu sémantique et les principes régissant l'ordre de leur apparition dans la phrase, ainsi que le contexte. L'intention étant fortement liée à l'architecture phrastique, il importe de suivre pas à pas l'évolution de cette dernière. Ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, c'est dans le cas où les ménages traversent une crise conjugale dont les femmes sont les instigatrices, que le Coran recommande aux maris

⁴⁸⁰ Verset 19, sourate 4, traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 80.

⁴⁸¹ Verset 35, sourate 4 : « Si vous craignez le désaccord entre les deux [époux], envoyez alors un arbitre de sa famille à lui, et un arbitre de sa famille à elle. Si les deux veulent la réconciliation, Allah rétablira l'entente entre eux [...] ». (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 84).

d'adopter les trois mesures suivantes : 1) exhorter leurs épouses à revenir à une attitude cordiale (*iduhunna*), 2) s'en éloigner (*ahjaruhunna*) et 3) les frapper (*adribuhunna*). Or, en envisageant ces mesures dans leur dimension à la fois sémantique et syntaxique (succession logique), on peut, à travers la progression que reflète cette double dimension, saisir le propos de l'original. En effet, le fait que les maris sont tenus de passer par les étapes de l'« exhortation » et de l'« éloignement » avant celle du « châtiment corporel », laisse penser deux choses : ou l'ordonnance de ces étapes, parmi lesquelles les deux premières fournissent aux femmes un temps de réflexion susceptible d'atténuer les tensions qui les opposent à leur époux, a pour but de faire mesurer à celles-ci les conséquences de leurs actes sur la cohabitation; ou elle a, ainsi que l'explique Ramadan, une visée « pédagogique pour des hommes enclins à en venir immédiatement aux mains »⁴⁸². Envisagée sous cet angle, l'intention sous-tendant ce passage revêt un aspect à la fois formateur et pacificateur autant dans le cas des femmes que dans celui des hommes.

Pour corroborer cette inférence logique (fondée sur le texte) de l'intention, il nous faut replacer le texte dans le contexte de l'époque, où les femmes connaissaient dans presque toutes les sociétés humaines le même sort :

Chez les anciens, le père de famille avait un pouvoir illimité sur ses esclaves, sa femme et ses enfants. Tous les châtiments lui étaient permis [...]. À Rome, cette rigueur ne s'atténua que vers la fin de la république. Au Moyen Âge, les femmes subissaient souvent, de la part de leur mari, les traitements les plus barbares [...]. Plus tard, les mœurs s'adoucirent, mais le droit de châtiment n'en subsista pas moins pour le chef de famille [...]⁴⁸³.

Ce résumé, qui en dit long sur la situation d'infériorité dans laquelle les sociétés patriarcales maintenaient la femme et sur le traitement qu'elles lui réservaient, nous permet d'apprécier les sévices que pouvait subir la femme musulmane du VII^e siècle, ce que vient corroborer le témoignage de Asma, fille du calife Abou Bakr : « J'étais, dit-elle, la quatrième épouse d'al Zubeir ibn Awwam, [...]. S'il se met en colère contre l'une d'entre nous, il se met à la frapper avec un *misgab* [portemanteau] jusqu'à ce qu'il casse »⁴⁸⁴. Or, il suffit de

⁴⁸² Tariq Ramadan, *Islam. Le face à face des civilisations*, p. 437.

⁴⁸³ Passage du *Nouveau Larousse illustré* (1897-1094), vol. 2, p. 734, cité par Freddy Klopfenstein dans son ouvrage intitulé *Le Coran, la femme, regards pluriels*, p. 116.

⁴⁸⁴ Tafsir al Aloussi, *Rûh al ma'âni*, voir Asha Ghassan, *Du statut inférieur de la femme en islam*, p. 108.

comparer pareille situation à celle évoquée dans le Coran, pour admettre que ce dernier contient en filigrane des idées visant à reformer les mœurs de l'époque. En effet, si les mœurs reflètent l'image d'une femme hiérarchiquement placée au rang des enfants et des esclaves, donc entièrement soumise à la volonté de son maître, les propos coraniques évoquent celle d'une épouse susceptible de tenir tête à son mari (*nashiza*), voire de défier une autorité jugée jusque-là absolue. Par ailleurs, tandis que les mœurs laissent apparaître le châtiment corporel comme l'un des traitements les plus couramment administrés aux femmes, le Texte recommande d'user d'une stratégie de persuasion (*iduhunna* et *ahjaruhunna*) et de ne lever la main (*adribuhunna*) qu'en dernier ressort. C'est pourquoi Ramadan a raison de conclure sa lecture du passage par les remarques suivantes :

À l'adresse des Arabes, il est précisé que toutes les voies doivent être utilisées avant d'en arriver à exprimer sa mauvaise humeur. [...] Le message adressé aux hommes est on ne peut plus clair : la voie du dialogue et de la concertation avec son épouse est celle qui correspond à l'esprit qui se dégage de la Révélation⁴⁸⁵.

Maintenant que les deux perspectives – logique et pragmatique – nous ont permis d'élucider le propos du passage, allons voir les explications que nous en fournit le commentaire coranique.

D'après Tabari, qui évoque les circonstances de la révélation⁴⁸⁶, le sens de ce passage serait le suivant : « [q]uant à celles dont vous "redoutez" la rébellion, exhortez-les, reléguez-les dans leur chambre et frappez-les ! Mais si elles vous obéissent, ne cherchez plus de moyens (de contraintes) contre elles ! »

Pour justifier le sens de ce passage, Tabari mobilise un bon nombre d'arguments, dont le premier consiste à circonscrire les limites de son application. Se penchant sur le sens des termes *takhâfûna nushuzahunna*, Tabari commence par faire observer, avec exemples à

⁴⁸⁵ Tariq Ramadan, *Islam. Le face à face des civilisations*, p. 438.

⁴⁸⁶ « On rapporte que ce passage fut révélé à propos de l'un des Ançar [Médinois partisans du Prophète] qui avait eu une dispute avec sa femme et qui la gifla ; celle-ci alla se plaindre auprès du Prophète qui décida spontanément en sa faveur l'application de la peine compensatoire (qiṣaṣ) [c.-à-d. soit que la femme rend la pareille à son mari, soit que celui-ci la dédommage d'une certaine façon]. [...] C'est alors qu'Allah révéla : "les hommes ont autorité sur les femmes en vertu de ce par quoi Allah a conféré aux uns un précédent sur les autres". Le prophète rappela l'homme en question et lui récita le verset, puis il lui dit : "J'ai voulu une chose mais Allah en a décidé autrement" ». (Al-Tabari, *jamî al-bayân fi tafsiri al-qurâan*, p. 41, vol. 5 et 6, voir également Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 350).

l'appui, que le verbe **takhâfûna** (traduit par « dont vous "redoutez" ») est à prendre ici, non au sens courant de « craindre », mais de « savoir », de « constater » ou de « rapporter »⁴⁸⁷, les mesures préconisées dans la suite du verset ne devant, selon lui, intervenir qu'en cas de *nushûz* dûment constaté, et non en cas de simple supposition. Ce qui rejoint tout à fait ce nous avons appelé « constat » d'une situation de tension provoquée par l'épouse.

Cette précision ayant été apportée, Tabari entreprend d'expliquer que la notion de **nushuz**, rendue ici par « rébellion », évoque l'attitude de « la femme qui se dresse contre son mari, cherche à le dominer, délaisse le lit conjugal et lui désobéit en tout ce en quoi elle est tenue de lui obéir »⁴⁸⁸. L'attitude de refus et d'hostilité devant l'autorité masculine⁴⁸⁹ étant, explique Tabari, contraire à l'esprit de l'islam, il incombe au mari de ramener l'épouse « déviante » sur la bonne voie en suivant la démarche préconisée par le Coran. C'est ainsi qu'il propose que le **iduhunna** (représentant la première mesure) soit pris au sens de déploiement de la part de l'homme d'efforts de persuasion verbale visant à faire prendre conscience à la femme de son inconduite : « exhortez-les, en leur évoquant Dieu et en leur faisant craindre Sa Menace qui pèse sur elles du fait qu'elles font ce que Dieu leur a interdit »⁴⁹⁰. Notons que même si Tabari recommande, à ce stade, le recours à la persuasion plutôt qu'à la menace, cette dernière ne pouvant selon lui venir que de Dieu, il reste qu'il laisse entendre que la désobéissance de la femme à son époux fait partie des choses proscrites par le Coran. Or, nous avons eu beau chercher un verset stipulant pareille condamnation ou évoquant l'obéissance au mari comme une obligation divine, nous n'en avons trouvé aucun, les meilleures épouses étant, ainsi que les caractérise le Coran, « musulmanes, croyantes, obéissantes [*tâ'ibât* : obéissantes à Allah], repentantes, adoratrices, jeûneuses [...] »⁴⁹¹. Si tel n'est pas le cas, où Tabari a-t-il alors puisé ce concept de « soumission obligatoire » de la femme à son époux ? S'agit-il de sa conception personnelle de la

⁴⁸⁷ Al-Tabari, *jamî al-bayân fi tafsiri al-qurâan*, p. 40, vol. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 351.

⁴⁸⁸ Al-Tabari, *jamî al-bayân fi tafsiri al-qurâan*, p. 42, vol. 5 et 6, voir Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 351.

⁴⁸⁹ Voir ci-dessus l'interprétation de Tabari des termes *quawwamûna* et *faddala* dans laquelle il confère l'autorité absolue aux maris.

⁴⁹⁰ Al Tabari, *Jâmi al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, p. 42, vol. 5 et 6, voir Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, pp. 351-352.

⁴⁹¹ Verset 6, sourate 66, traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 66.

manière dont la femme doit se conduire ou s'agit-il d'autre chose ? Voici l'une des explications possibles :

[...] despite Quranic passages that talk about the rights of women and counsel that they be treated justly and equitably, *regulations were enacted such as the "house of obedience" [dar al-ta'a], which requires that a woman obtain her husband's permission to leave the house. If she fails to do so, he may ask the police to forcibly return her and may confine her until she becomes more obedient*⁴⁹². (C'est nous qui soulignons)

L'existence d'une telle loi, même humaine, permet de comprendre pourquoi Tabari précise que c'est uniquement dans le cas où l'épouse refuse d'obéir à son époux qu'il importe de faire appel à la mesure suivante (**ahjaruhunna**).

D'après Tabari, qui recense l'ensemble des interprétations proposées par les commentateurs, les divergences les plus profondes portent sur le sens à assigner au verbe **hajara** (dont le **ahjaruhunna** constitue l'impératif). Certains, nous dit-il, l'associe à la notion de *hujran* et y voient le sens de « se tenir à l'écart » de sa femme, de l'« éviter », soit en lui tournant le dos dans le même lit, soit en changeant de lit. D'autres, ajoute-t-il, le mettent en rapport avec la notion de *hujr* ou de *ihjîrâ* et lui attribue le sens de « répéter sans cesse la même chose » à sa femme. Il s'agit dans ce cas de rappeler à celle-ci ses devoirs d'épouse en adoptant un ton ferme et dur. Or, si Tabari reconnaît ces interprétations comme faisant partie des multiples acceptions du verbe **hajara**, il reste qu'il les réfutera l'une après l'autre : « il ne peut s'agir, fait-il remarquer, de se tenir à l'écart de son épouse ou de l'éviter, car si celle-ci conteste l'autorité de l'époux, le fait que ce dernier s'en éloigne la comblera de joie »⁴⁹³. De plus, le but de l'injonction (**ahjaruhunna**) étant d'amener la femme à une attitude plus cordiale, rendre pareille injonction par la notion de s'« éloigner » revient, explique-t-il, à nier le contexte; il ne peut non plus s'agir de « ne plus adresser la parole à son épouse », car la Tradition du Prophète condamne toute cessation de communication verbale entre les individus qui excéderait trois jours. Il est donc hors de question que le Coran prescrive, ici, au mari une attitude réprouvée par la Tradition, d'autant plus qu'il lui recommande précédemment d'exhorter son épouse à craindre Dieu et à suivre ses préceptes. Ce qui élimine en même temps l'idée que le Coran puisse inciter le mari à proférer des propos inconvenants à l'encontre de son épouse. Par ailleurs, le **ahjaruhunna**

⁴⁹² John Esposito, *Islam. The straight path*, p. 100.

⁴⁹³ Al Tabari, *Jâmi al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, pp. 42-43, vol. 5 et 6.

ne peut, dans ce contexte, vouloir dire « répéter sans cesse la même chose », car cette notion étant déjà exprimée par le *iduhunna* (exhortez-les), la retenir à nouveau entraînerait une redondance. C'est ainsi qu'il sera amené à envisager le verbe *hajara* au sens de « lier (*rabata*), c'est-à-dire de maintenir l'épouse obstinée dans son *madjâ* (lit ou chambre à coucher). Mais sachant que l'arabe n'assigne au verbe *hajara* le sens de *lier* que dans le cas des animaux (« entraver une bête » ou « attacher [une chamelle] avec la corde »), Tabari s'efforce de justifier son choix en citant les propos que le Prophète aurait, d'après certains, prononcés pour préciser les droits de la femme à l'égard de son mari : « [Q]ue le mari la nourrisse, qu'il l'habille, qu'il ne la frappe jamais au visage, qu'il n'ait pas un comportement vilain à son égard et que, le cas échéant, il ne lui inflige le « *hajr* » que là où elle passe la nuit »⁴⁹⁴. Or il convient de signaler une chose : de même que le verbe *hajara* évoque, dans un contexte humain, le fait d'« abandonner » quelqu'un, le substantif *hajr* renvoie principalement à l'idée d'« abandon », de « délaissement » de quelqu'un ou de « séparation de corps ». C'est pourquoi Godé a eu raison de dire que les « propos cités par Tabari ne confirment l'avis précédent [celui de Tabari] qu'à condition d'en solliciter le sens ou d'extrapoler »⁴⁹⁵. Et c'est pourquoi nous croyons aussi que voir dans le *hajr* une forme de « relégation » revient, de la part de Tabari, à faire abstraction du contexte immédiat fourni par le Coran qu'il s'emploie pourtant à défendre.

Après avoir opté pour cette acception, Tabari précise que ce n'est que dans le cas où la « relégation » de la femme dans le lieu où elle passe la nuit n'aboutit à rien, qu'il convient de **frapper** celle-ci. Notons que notre traduction du verbe arabe *daraba* par **frapper** plutôt que par *battre* rejoint l'explication de Tabari, suivant laquelle les coups ne doivent pas être violents (*ghayru mubarrih ou mu'athir*⁴⁹⁶). Sur ce point, Tabari semble se ranger à l'avis de la plupart des commentateurs, dont certains voient dans le *daraba* un coup de « *siwâk* (type de bâtonnet qu'utilisaient les arabes pour se brosser les dents) ou de quelque chose de semblable »⁴⁹⁷. Si tel est le cas, le *daraba* serait alors à voir non comme une correction

⁴⁹⁴ Al Tabari, *Jâmi al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, p. 43, vol. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 353.

⁴⁹⁵ Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 353.

⁴⁹⁶ Al Tabari, *Jâmi al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, p. 44, vol. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 353.

⁴⁹⁷ Al Tabari, *Jâmi al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, p. 44, vol. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 354.

que le mari administre à sa femme, mais comme un geste par lequel il signale à son épouse sa démesure.

Maintenant que nous avons une idée plus ou moins claire de ce passage et de l'intention qui le sous-tend, nous sommes prête à procéder à la confrontation des traductions. Reprenons donc les termes **nushuzahunna**, **iduhunna**, **ahjaruhunna**, et **adribuhunna** et examinons le sens qui leur a été assigné dans les traductions. Commençons par rappeler que l'examen de l'original a permis de voir que le passage en question ne s'applique que dans le cas des femmes faisant preuve de **nushuz**, c'est-à-dire des femmes qui se montrent, selon la langue générale arabe, « acariâtres, agressives, hostiles, etc. » et, selon la langue religieuse, « insoumises, rebelles, désobéissantes, etc. ». Comme on peut le constater, ces deux groupes de notions nous laissent envisager ces femmes sous deux perspectives différentes, l'une soulignant leur hostilité et l'autre, leur indiscipline. Rendre **nushuz** par des mots exprimant l'attitude hostile des femmes laisse supposer que ces femmes sont d'humeur querelleuse. Mais le rendre par un terme évoquant leur indiscipline implique l'existence d'un supérieur hiérarchique, le mari en l'occurrence, devant lequel l'épouse refuse de s'incliner. Or, la plupart des traductions, à l'exception de ② qui propose **infidélité**, ont opté pour le sens « religieux » du terme **nushuz**, à savoir **inobéissance** ①, **désobéissance** ③, **insoumission** ④, **rébellion** ⑤ et **disobedience** ⑥ et ⑦. Est-ce surprenant ? Pas du tout ! Le fait d'avoir vu dans le **faddala** « une préférence qu'Allah aurait accordé aux hommes sur les femmes », les traductions devaient logiquement aboutir à la conclusion selon laquelle les femmes osant tenir tête à leur supérieur hiérarchique seraient des insoumises. Donc tout se tient. Il en est de même pour le **infidélité** de la traduction ②. S'il semble, à première vue, évoquer autre chose que le sens religieux ou général de **nushuz**, ce terme peut, compte tenu du sens que livre la traduction de la première phrase du verset – « les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles » – aussi vouloir dire que ces femmes, par opposition aux fidèles, dérogent à l'ordre établi par Allah.

Il va sans dire que la notion d'insoumission retenue par les traductions va influencer sur le reste de la lecture. Comme on peut le constater, le **iduhunna** a été rendu dans la plupart des cas, exception faite de la traduction ③ (**exhortez-les**), par des termes dénotant l'autorité et la sévérité avec lesquelles un supérieur blâme habituellement un subordonné insolent. Qu'il s'agisse de **faites-leur la morale** ④, de **réprimandez-les** ①, de

admonestez-les ② ou de **admonish them** ⑤, ⑥ et ⑦, toutes font ressortir cet aspect des choses. Pourtant, le **iduhunna**, qui représente la première mesure évoquée par le Coran, renvoie, ainsi que nous avons pu le voir au cours de l'analyse, à des notions (« appeler », « convier », « inviter », « inciter », « susciter », « exhorter ») qui ne reflètent pas tout à fait la même idée que celle des traductions. Et même Tabari, aux yeux duquel la soumission à Allah implique *de facto* la soumission au mari, voit dans le **iduhunna** un effort de persuasion que le mari se doit de déployer pour ramener son épouse à de meilleurs sentiments, en lui disant, par exemple : « Crains Allah et reviens. » Et « [s]i elle revient, précise-t-il, il ne fera rien contre elle »⁴⁹⁸. Nul besoin donc pour nous de pousser l'analyse plus loin, le parti pris des traductions étant évident. Nous ne saurions toutefois passer à l'examen de la manière dont les traductions envisagent la deuxième mesure, sans relever le fait suivant, fort surprenant du reste : la première fois où Tabari adopte, dans son interprétation, un point de vue relativement clément à l'égard des femmes, les traductions, hormis la ③ (**exhortez-les**), se durcissent à leur endroit.

Cela étant dit, voyons maintenant ce que nous proposent ces traductions pour le **ahjaruhunna**, c'est-à-dire la mesure à laquelle doit recourir le mari dans le cas où la femme reste sur ses positions. Compte tenu des différentes acceptions que les dictionnaires fournissent de ce terme, nous avons abouti, après avoir circonscrit ce que celles-ci avaient en commun, à la conclusion qu'il s'agissait principalement de l'idée de s'« éloigner » des épouses dans leur lit (*fī al-madâji*). Mais ce qui reste à savoir, c'est la forme que doit prendre cet éloignement. S'agit-il pour les maris de demeurer dans le lit conjugal tout en s'abstenant de tout rapport sexuel avec leurs épouses ? Ou s'agit-il pour eux d'abandonner carrément le lit conjugal ? Une chose est certaine, c'est que rien dans le Texte ne permet de lever l'ambiguïté du passage. Or, nous constatons que parmi les traductions, seule la ③ (**éloignez-vous d'elles dans leurs lits**) a conservé cette ambiguïté, les autres, ayant manifestement jugé utile d'arrêter le sens, ont opté soit pour l'idée « d'abandon du lit par les maris », c'est le cas de ④, ⑥ et ⑦ (**désertez leur couche, refuse to share their beds** et **forsake them in beds apart**), soit pour celle de « confinement des épouses par les maris » qu'expriment clairement le **vous les relèguerez** de ①, le **reléguez-les** de ② ou le **banish them to beds apart** de ⑤. Il est clair que si les

⁴⁹⁸ Al Tabari, *Jâmi al-bayân fī tafsīr al-Qur'ân*, p. 40, vol. 5 et 6, voir aussi Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 352.

avis sont partagés sur ce point – ce que nous avons pu constater chez les commentateurs également – c’est parce que les traductions sont fondées sur une extrapolation par laquelle les traducteurs expriment leur propre point de vue quant à la manière dont doit s’effectuer cet éloignement, point de vue qui rejoint celui de Tabari et qui repose, ainsi que nous l’avons vu, lui aussi sur une extrapolation. Or, pareille extrapolation constitue une double violence, car en ramenant l’original à leur mode de pensée, où la femme est logée à la même enseigne que l’animal – rappelons que la notion de « relégation » retenue par les traductions est inspirée de l’unique cas où *hajara* évoque l’idée d’ « entraver une bête » – les traducteurs attentent à la fois à l’intégrité de l’original et à la dignité de la femme en sa qualité d’être humain. En ce sens, Meschonnic a raison de dire que le texte biblique n’est accessible qu’à travers le regard du traducteur : « C’est du texte qui passe, mais aussi la grille du traducteur qui s’y incorpore, tout ce qu’il croit qu’on peut ou ne peut pas dire, son sens de l’illisible [...] »⁴⁹⁹.

Après cet « éloignement » que les traductions ont rendu, comme nous venons de le voir, tantôt par un repli du mari, tantôt par un confinement de la femme, le texte original préconise de prendre une dernière mesure, à savoir *adribhunna*. Rappelons qu’au cours de notre analyse du sens de ce terme, nous avons fait ressortir la nuance, si faible soit-elle, qui existe entre les verbes arabes *daraba* et *darraba*, les verbes français « frapper » et « battre » et les verbes anglais « to hit » et « to beat » (voir ci-dessus). Nous avons également dégagé le double rapport qu’entretiennent ces deux verbes dans les trois langues (l’un synonymique et l’autre générique-spécifique), et signalé la restriction sémantique que peut entraîner la négligence du deuxième. Car même si la prise en compte de celui-ci laisse toujours voir qu’il s’agit d’un « châtiment corporel », la forme que prend ce traitement demeure moins nette, voire moins intense, dans le cas de *daraba*, de *frapper* et de *to hit* que dans celui de *darraba*, de *battre* et de *to beat*. Faire abstraction de ce rapport revient alors à évoquer, comme en témoignent les traductions ① (*vous les battez*), ④ (*corrigez-les*), ⑤ (*scourge them*) et ⑥ et ⑦ (*beat them*), une intensité dont l’original ne fait pas mention. Pourtant, à en juger par les commentateurs, qui appartiennent à une époque fort lointaine, époque où la femme subissait encore le même type de traitement que l’enfant ou l’esclave, il s’agirait plus d’un coup non violent, signalant à la femme son

⁴⁹⁹ Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, p. 89. Plus loin, à la page 98, Meschonnic explique que par « grille du traducteur » il entend l’ensemble des idées propres au traducteur, que celui-ci « inscrit dans sa traduction autant, sinon plus, que sa compréhension du texte. C’est elles, à travers sa traduction, qu’on voit d’abord. Plus il les cache ou refuse de les voir, plus il les montre ».

dépassement des limites permises, que d'une correction au sens où l'entendent ces traductions. Mais si l'on peut attribuer le choix des traductions ①, ④, ⑥ et ⑦ de rendre *daraba* par l'idée de *battre* plutôt que par celle de *frapper*, en partie, au flou sémantique caractérisant ces deux termes et, en partie, à la réalité vécue des femmes dont rendent compte les expressions française et anglaise « femmes battues » et « battered women »⁵⁰⁰, on ne peut en faire autant avec la traduction ⑤. En rendant le *daraba* par *to scourge*⁵⁰¹, dont l'équivalent arabe est *jalada*, celle-ci fait une entorse certaine à l'original, étant donné qu'elle apporte une précision en ce qui concerne le moyen (le fouet) que l'homme doit utiliser pour corriger son épouse, précision qui se traduit par l'élimination de la possibilité qu'il puisse s'agir d'un coup non violent, le fouet étant l'un des instruments les plus cruels servant à infliger une correction. Devant ce type d'intervention, on ne peut que se demander où le traducteur a pu puiser les informations lui permettant de se prononcer d'une manière aussi précise : est-ce dans le Coran ? Ou est-ce dans quelque autre source ? En tout cas, une chose est certaine : les seuls versets prescrivant l'utilisation du fouet pour punir des êtres humains ne s'appliquent que dans deux cas : fornication⁵⁰² ou calomnie de femmes⁵⁰³. Or ces deux situations n'ont absolument rien avoir avec celle visée par le Coran dans le verset à l'étude, qui est une situation de conflit entre époux. Donc inutile de pousser plus loin l'analyse de cette traduction.

Reste à examiner maintenant les traductions ② et ③ qui nous proposent toutes les deux l'équivalent *frappez-les*. Ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, le fait que le Coran prescrit aux maris le recours à l'« exhortation » et à l'« éloignement » avant le « châtiment », peut donner à entendre deux choses : soit que l'ordonnance de ces étapes a

⁵⁰⁰ Rappelons qu'il y a à peine cent ans, on trouvait encore normal d'écrire en Allemagne, société occidentale et dites « civilisée », que « la femme est partout mineure par rapport à l'homme, [que] l'homme est le maître à qui elle doit obéissance dans le mariage. Si elle désobéit, le droit prussien accorde à l'homme de condition « inférieure » le droit à un châtiment corporel modéré vis-à-vis de la femme... La force et le nombre des coups n'étant prescrits nulle part, l'homme décide souverainement à ce sujet ». (August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, p. 209, cité par Walther Wiebke, *Femmes en Islam*, p. 23).

⁵⁰¹ Verbe dont le *Random House Webster's Unabridged Dictionary* nous fournit la définition suivante : « to whip with a scourge; lash ».

⁵⁰² « La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les [*ajlidû*] chacun de cent coups de fouet [...] ». Verset 2, Sourate 24. (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 350).

⁵⁰³ « Et ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet, et n'acceptez plus leur témoignage. [...] ». Verset 4, Sourate 24. (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 350).

pour but d'amener les femmes hostiles à de meilleurs sentiments et de signaler à celles qui refusent toute concession la gravité de la situation; soit qu'elle vise à éclairer les hommes sur le comportement à adopter dans le cas où ils se heurtent à une forte opposition de la part de leurs épouses. Qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre cas, le propos est clair : amener les femmes et les hommes à se comporter avec plus de modération dans le but de faire durer la cohabitation. C'est pourquoi le sens de ce passage est à chercher, non dans les termes pris isolément ou tels qu'ils apparaissent à la surface du texte, mais dans manière dont ils s'enchaînent et se répondent les uns aux autres pour former par leur mode de visée, mode sous-jacent au texte, un réseau signifiant spécifique. Et c'est pourquoi même si le **frappez-les** retenu par les traductions ② et ③ semble plus proche du **adribuhunna** que les choix des autres traductions, sa valeur sémantique ne peut se dégager que par sa mise en réseau avec les termes précédents. Par exemple, en lisant la traduction ②, où l'**hostilité** est rendue par l'idée d'**infidélité**, l'**exhortation** par l'**admonestation** et l'**éloignement** par la **relégation**, on n'a pas du tout l'impression que ce passage vise à calmer un différend entre les époux. Au contraire, l'**infidélité** des épouses justifie que celles-ci soient soumises aux pires des châtiments. Le coran ne prescrit-il pas, dans le cas d'adultère, le confinement des femmes jusqu'à ce que mort s'en suive ?⁵⁰⁴ Aussi, le **frappez-les** de ② ne revêt-il pas la même valeur sémantique que le **frappez-les** de ③. En effet, en évoquant la **désobéissance** des femmes et en soulignant la nécessité pour les maris d'**exhorter** ces dernières, de s'en **éloigner** et de **les frapper**, la traduction ③ laisse voir l'intention sous-tendant le passage, qui est d'amener les maris à procéder par étapes et les femmes à abandonner à un moment donné leur entêtement.

Conclusion partielle

Quelles observations pouvons-nous faire à la lumière de cette analyse ? Une chose est sûre, c'est que les traductions représentent un outil fondamental dans la compréhension du texte. Nous l'avons vu, le Texte se prête à diverses lectures. Et c'est bien grâce à la multiplicité des lectures que nous proposent les traductions et les questions que celles-ci suscitent que nous avons été amenée à pousser aussi loin que possible l'analyse, en nous interrogeant à la fois sur le contenu du Texte et sur le propos qui le sous-tend. Ce faisant,

⁵⁰⁴ « Celles de vos femmes qui fornicquent, faites témoigner à leur encontre quatre d'entre vous. S'ils témoignent, alors confinez ces femmes dans vos maisons jusqu'à ce que la mort les rappelle ou qu'Allah décrète un autre ordre à leur égard ». Verset 15, sourate 4. (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 80).

nous avons pu isoler les moments où les traductions se montrent « respectueuses » du Texte de ceux où elles lui portent pour ainsi dire atteinte, soit en le faisant « parler » là où il veut se « taire » (explicitation), soit en diminuant ce que Berman appelle sa « parlance »⁵⁰⁵ (restriction sémantique). Devant ce type d'intervention, qui semble dans la plupart des cas attribuer la secondarité de la femme à la volonté divine, nous pouvions choisir entre deux attitudes : soit tenir compte de la convergence des traductions sur ce point et nous y rallier; soit réfuter ces traductions en nous fondant sur notre jugement et nos analyses, ce que nous avons fait. Or, si les explications fournies à cet égard se justifient par rapport à notre conception de l'éthique en matière de traduction, elles ne nous permettent pas de nous prononcer de manière décisive sur l'idée de l'« infériorité de la femme » véhiculée par les traductions. D'où la nécessité pour nous de procéder à l'interrogation d'un deuxième verset qui évoque de manière plus précise la place qu'occupe l'épouse auprès de son mari et inversement.

5.2. Analyse des traductions du verset 1 de la sourate 4

Nous avons retenu ce premier verset de la sourate intitulée *Les femmes*, car en même temps qu'il retrace les origines de l'espèce humaine, il fait ressortir la nature des liens originels qui unissent l'homme et la femme, les deux facettes de la vie humaine. Dans ce qui va suivre, nous tenterons de voir si, dans sa description du processus de création du genre humain, le Coran précise que la femme est dérivée de l'homme, ce qui expliquerait la « secondarité » de cette dernière, ou s'il parle plutôt de l'être humain et de la nécessité des deux formes sous lesquelles celui-ci se manifeste, à savoir l'homme et la femme. Si nous parvenons à démontrer que ce verset évoque une égale importance de l'homme et de la femme, plutôt que la primauté de l'un par rapport à l'autre, nous pourrions alors infirmer l'idée d'infériorité de la femme mise de l'avant par les traductions du verset précédent.

⁵⁰⁵

Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, p. 59.

Ya ayyuha **annas** attaku Rabbakum alladhi khalaqa-kum min **nafsin** wahidatin wa khalaqa min-ha **zawjaha** wa baththa minhuma rijalan kathiran wa nisa'an. Wa **attaku Allah** alladhi tasa'aluna bihi **wa al-arham** inna Allah kana alaikum raqueeb.

- ① : O **hommes**! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul **homme**; de l'**homme** il forma sa **compagne**, et fit sortir de ces deux êtres tant d'hommes et de femmes. **Craignez le Seigneur** au nom duquel vous vous faites des demandes mutuelles. **Respectez les entrailles** qui vous ont portés. Dieu observe vos actions.
- ② : Ô vous les **hommes**!
Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul **être**,
puis, de celui-ci, il a créé son **épouse**,
et il a fait naître de ce couple
un grand nombre d'hommes et de femmes.
Craignez Dieu!
— vous vous interrogez à son sujet —
et respectez les entrailles qui vont portés
— Dieu vous observe. —
- ③ : Ô **hommes**! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul **être**, et a créé de celui-ci son **épouse**, et qui de ces deux là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. **Craignez Allah** au nom duquel vous vous implorez les uns les autres, et **craignez de rompre les liens du sang**. Certes Allah vous observe parfaitement.
- ④ : **Humains**, prémunissez-vous envers votre Seigneur. Il vous a créés d'une **âme** unique, dont il tira pour celle-ci une **épouse**; et de l'une et de l'autre Il a répandu des hommes en nombre, et des femmes. **Prémunissez-vous envers Dieu**, de qui vous vous réclamez dans votre mutuelle sollicitation, et aussi **envers les matrices**.
- Dieu soit là-dessus votre surveillant!
- ⑤ : O **mankind**! Be careful of your duty to your Lord Who created you from a single **soul** and from it created **its mate** and from them twain hath spread abroad a multitude of men and women. **Be careful of your duty toward Allah** in Whom ye claim (your rights) of one another, **and toward the wombs (that bore you)**. Lo! Allah hath been a Watcher over you.
- ⑥ : **Men**, have fear of your Lord, who created you from a single **soul**. The same stock from which He created the man, He created **his spouse**; and through them both He created a large number of men end women. Men **do your duty to Allah**, in whose name you ask help one from another, and **to your relatives**. Behold! Allah keeps watch over you.
- ⑦ : You **people**! Have fear of your Lord, who created you from a single **soul**. From that **soul** He created **its spouse**, and through them He bestrewed the earth with countless men and women. **Fear God**, in whose name you plead with one another, and **honor the mothers who bore you**. God is ever watching you.

Concentrons-nous sur la première phrase et examinons les mots clés en gras, à savoir **annas**, **nafsin** et **zawjaha**, que les traducteurs ont rendus diversement.

Au premier coup d'œil, nous constatons que le terme **annas** a été rendu par deux équivalents différents : les traductions ①, ② et ③ (françaises) et ⑥ (anglaise) utilisent

hommes et **men**, tandis que les traductions ④ (française) et ⑤ et ⑦ (anglaises) optent respectivement pour **humains**, **mankind** et **people**.

Le terme **annas** peut, en effet, avoir pour équivalents **gens**, **humains**, **mortels** ou **hommes**, ce dernier devant être entendu au sens générique. La question est de savoir selon quels critères les traducteurs ont opéré une discrimination entre ces acceptions pour aboutir les uns et les autres à des choix différents. Cela peut s'expliquer de diverses façons. Il peut s'agir de critères propres à une époque : par exemple, la traduction ① (kazimirski) remonte à la première moitié du 19^e siècle (1840) et ne peut de ce fait qu'être en rapport avec l'esprit de son époque, une époque où le monde était encore exclusivement régi par le paradigme masculin, où **homme** servait tout aussi bien à désigner le sexe masculin que l'humanité entière. Des critères socioculturels peuvent aussi intervenir : par exemple, la vision orthodoxe et misogyne que véhiculent les traductions ③ et ⑥ peut s'expliquer par le fait que l'une a été effectuée en Arabie Saoudite et l'autre, au Pakistan, deux pays où l'homme exerce encore une autorité quasi absolue. Il peut s'agir encore de critères d'objectivité : par exemple, les traductions ④, ⑤ et ⑦ semblent être fondées sur le contexte d'un Dieu s'adressant à ses créatures, pour aboutir aux équivalents **humains**, **mankind** ou **people**. C'est pourquoi ces termes semblent mieux refléter l'intention de l'original que ne le fait **hommes** ou **men** proposé par ①, ②, ③ et ⑥, qui limite, selon nous, la portée du message et conduit à des traductions marquées. Bersianik a sans doute raison d'insister sur le rôle joué par la langue en soulignant l'existence de « numerous ways in which language institutes and maintains social inequalities, and acts as a legitimating tool of patriarchal authority »⁵⁰⁶.

Voyons maintenant les termes de **Nafsin et zawjaha**. Commençons par remarquer que les traductions françaises ne semblent pas s'accorder sur le sens de **nafsin**, ① lui donnant **homme** comme équivalent, ② et ③ le rendant par **être** et ④ par **âme**, tandis que les traductions anglaises proposent à l'unanimité **soul**. Passons au terme **zawjaha**. Les traductions françaises l'ont rendu par les équivalents marqués que sont **épouse** et **compagne**. Les traductions anglaises ⑤ et ⑦, ayant déjà opté pour le terme **soul**, sont tenues, en raison de l'usage de la langue anglaise, de recourir à **its** (**mate** ou **spouse**), un pronom possessif neutre. Faisons néanmoins remarquer que si cette neutralité est

⁵⁰⁶ Citée par Simon dans *Gender in Translation. Cultural identity and the politics of translation*, p. 17.

commandée par la grammaire anglaise, il reste qu'elle aurait pu être contournée par l'emploi de **man** (**homme**, proposé par ①) à la place de **soul**, ce qui aurait donné « (...) Lord Who created you from a single **man** and from **him** he created **his spouse** ou **mate** » ou par un autre type de procédé. Par exemple, la reprise par ⑥ du terme **soul** sous le vocable de **stock** (**souche** ou **lignée**) en est un, car c'est grâce à ce deuxième terme qu'il a pu établir l'ordre suivant lequel s'est déroulée la création, à savoir **the man** en premier et **his spouse** par la suite.

Grosso modo, les traductions ②, ③, ④ et ⑥ nous disent que le deuxième être créé par Dieu est féminin (**épouse**, **compagne**, **his spouse**), laissant entendre que le premier est masculin ou précisant qu'il s'agit de l'**homme/man** (① et ⑥ en l'occurrence), tandis que les traductions ⑤ et ⑦ semblent, en raison de leur choix du terme **soul**, plutôt que celui de **man**, et de l'adjectif possessif (**its**) que celui-ci commande, *a priori* neutres. Ces deux points de vue étant dégagés, il nous faut maintenant nous pencher sur l'original et examiner de plus près les deux termes **nafsin** et **zawjaha**.

nafsin

Envisagé au sens générique, le terme **nafsin** (**âme**, **être**, **soul**) signifie, d'après Fazlur Rahman⁵⁰⁷, « mostly "himself" or "herself" and, the plural "themselves" ». De ce point de vue, il sert à caractériser les êtres humains par opposition à tout autre être vivant. Dans un sens plus restreint, il sert à désigner le « body with a certain life-and-intelligence center that constitutes the inner identity or personality of man [sic] ». Dans ce cas, il renvoie à la partie formant le « sensible » et le « raisonnable » (partie intérieure, invisible), partie que tous les êtres humains possèdent en commun, peu importe leur sexe. Aussi, peut-on affirmer qu'il s'agit ici, non pas de l'homme ou de la femme, mais de cette partie inhérente à la nature humaine, que l'on dénomme en français **âme** et en anglais **soul**.

zawjaha

Ce terme, tel qu'il apparaît dans le Coran, correspond à **époux** ou **compagnon** (**zawj** = époux, **ha** = pronom possessif féminin), et non à **épouse** ou **compagne** que nous proposons certaines traductions et dont l'équivalent arabe serait **zawjataha** (**zawjat** = épouse, **ha** = pronom possessif féminin). Néanmoins, cette remarque grammaticale n'est

⁵⁰⁷ Fazlur Rahman, *Major themes in the Qur'an*, p. 112.

qu'un détail, car pas plus que le terme *nafs* (*âme*) ne nous renvoie à l'homme ou à la femme, celui de *zawjaha*, c'est-à-dire l'*époux* de celle-ci, ne nous indique de manière catégorique qu'il s'agit de l'*époux* ou de l'*épouse* : « grammatically *zawj* is masculine, taking corresponding masculine adjectival and verbal antecedents. Conceptually, it [...] is neither masculine nor feminine »⁵⁰⁸.

Puisque tel semble être le cas, où les traducteurs sont-ils alors allés chercher les équivalents marqués que sont *épouse* ou *compagne* ? Un coup d'œil sur le commentaire coranique apportera réponse à notre question : les traducteurs semblent effectivement s'en être inspirés. Quant aux commentateurs du Coran (voir la citation ci-dessous), ils se sont, d'après certains auteurs⁵⁰⁹, pour la plupart tournés vers les anciennes sources pour y puiser les renseignements susceptibles de les éclairer sur le déroulement de la création, sujet ô combien important ! :

D'après ce qui nous est parvenu de la part des Gens du Livre connaissant la Thora et de la part des autres savants [...], Allah plongea Adam [...] dans une somnolence (*sina*), prit une côte de son flanc gauche qu'il referma ensuite. Adam n'était pas encore sorti de son sommeil qu'Allah avait déjà achevé de créer de cette côte son épouse, Eve, à qui Il donna la forme harmonieuse d'une femme, pour qu'Adam puisse trouver le repos auprès d'elle⁵¹⁰.

C'est ainsi que l'on a conclu que l'« âme unique » à partir de laquelle Allah a créé tous les êtres humains était Adam, c'est-à-dire l'être humain mâle. Pourtant, nulle part dans le Coran, il n'est précisé que le premier être créé est mâle, la création d'Eve (*Hawwa*), c'est-à-dire de la femme qui peut constituer l'élément discriminant, n'y figurant pas. Prenons pour exemple le verset 11 de la sourate 7 où Dieu s'adresse à ses deux premières créatures : « *Nous vous avons créés, et de plus façonnés*. Et pour comble Nous dîmes aux anges : "Prosternez-vous devant Adam" »⁵¹¹. (C'est nous qui soulignons) Peut-on, compte tenu de l'enchaînement logique des idées contenues dans ce verset, donner à *Adam* le sens de mâle ? À l'évidence non, le nom *Adam* étant utilisé ici pour désigner l'espèce humaine

⁵⁰⁸ Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and woman*, p. 20.

⁵⁰⁹ Voir Barabara Frayer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, pp. 28-38; Jane S. Smith and Yvonne Haddad, "Eve: Islamic image of woman", Azizah al-Hibri, *women and Islam*, p. 136; Riffat Hassan, "Equal before Allah?", *Harvard Divinity Bulletin*, pp. 2-4.

⁵¹⁰ Pierre Godé, *at-Tabarî, Commentaire du Coran*, tome III, p. 258.

⁵¹¹ Traduction de Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 163.

incarnée par les deux premières créatures auxquelles est destiné le message divin. D'ailleurs, si les sources bibliques ont, par le passé, donné lieu à des interprétations où la secondarité de la femme semblait aller de soi, la femme (Ève) ayant été faite *après* l'homme (Adam), *pour* l'homme et *à partir de* l'homme, les interrogations qu'elles ont suscitées depuis quelque temps ont abouti à des lectures beaucoup plus nuancées que les anciennes. Grâce à des recherches philologiques et à un examen attentif de la Bible, on a pu établir que le terme hébreu « ha'adam » (Adam), utilisé pour désigner le « premier homme », possédait dans la plupart des cas le sens générique de « humanité ». Aussi, la première créature de Dieu, Adam, n'est-elle plus dans certaines lectures contemporaines l'« homme », mais un « être humain » ou un « prototype humain » sexuellement neutre (Genèse 1, verset 27), la sexualisation n'étant intervenue qu'à une étape ultérieure, c'est-à-dire lors de la création des concepts « ish » et « isha »⁵¹². Il est évident qu'une telle lecture, où la création du mâle et de la femelle a lieu simultanément, vient par la logique qu'elle met en place⁵¹³ ébranler les anciennes conceptions et les fondements mêmes du rapport de dépendance dans lequel on a et on continue d'enfermer la femme.

Passons maintenant à la deuxième phrase. Une lecture rapide des traductions et de l'original permet de noter deux types de déplacements, l'un sur le plan terminologique et l'autre sur le plan syntaxico-sémantique.

Commençons par l'aspect terminologique, avec l'observation que le mot arabe **al-arham** a donné lieu à différentes traductions, en français comme en anglais : ① et ② l'ayant rendu par **entrailles**, ③ par **liens du sang**, ④ et ⑤ par **matrices** et **wombs**, ⑥ par **relatives** et ⑦ par **mothers**. Nous verrons, lors de la confrontation de ces traductions à l'original, les conséquences qu'impliquent certaines traductions pour la femme.

Pour ce qui est de l'aspect syntaxico-sémantique, disons que la restitution de **attaku Allah [...] wa al-arham** laisse voir deux catégories de traductions. Dans la première, se trouvent les traductions ayant conservé la structure syntaxico-sémantique de la phrase **attaku Allah [...] wa al-arham** de l'original, qui correspond mot pour mot à *Craignez Allah que*

⁵¹² Voir à ce propos, Phillis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 141; André Chouraqui, *Entête* (la Genèse), p. 49; Laure Aynard, *la Bible au féminin*, pp. 35-38.

⁵¹³ On ne peut, en effet, soutenir que le premier être, Adam, était un homme (mâle) dans la mesure où l'élément discriminant, c'est-à-dire la femme, était encore inexistant.

vous sollicitez [...], et les matrices. Parmi ces traductions, certaines ont calqué leur structure sur celle de l'original en faisant du mot *matrices* un second complément d'objet de *craignez (attaku)*, le premier étant *Dieu (Allah)*. C'est le cas, par exemple, de ④, ⑤ et ⑥ qui nous proposent respectivement ***Prémunissez-vous envers Dieu [...] et aussi envers les matrices, Be careful of your duty towards Allah [...] and towards the wombs et do your duty to Allah [...] and to your relatives.*** D'autres ont utilisé deux fois le verbe craindre, une première fois avec le complément ***Allah*** et une deuxième, avec celui de ***rompre les liens du sang***. C'est le cas de la traduction ③ où nous pouvons lire ***Craignez Allah [...] et craignez de rompre les liens du sang***. Quant aux traductions relevant de la deuxième catégorie, faisons remarquer qu'elles ont non seulement opéré les mêmes modifications syntaxiques que ③, mais aussi introduit des déplacements d'ordre sémantique. Il s'agit de ① ***Craignez le Seigneur [...]. Respectez les entrailles***, de ② ***Craignez Dieu [...] et respectez les entrailles*** et de ⑦ ***Fear God [...] and honor the mothers [...]***. Une lecture rapide de celles-ci nous permet de voir que chacun des traducteurs a joué sur le caractère polysémique du verbe *craindre* pour opérer une transformation syntaxico-sémantique. Maintenant que nous avons relevé ces divergences – soit entre l'original et les traductions, soit entre les traductions – reprenons notre lecture de l'original.

Comme nous l'avons évoqué plus haut, en collant à ***Wa attaku Allah alladhi tasa'aluna bihi wa al-arham*** de l'original, on ne peut qu'aboutir à la traduction suivante : ***Et craignez Allah que vous sollicitez, et les matrices.*** D'une part, le terme ***al-arham***, pluriel de ***rahm***, désigne fondamentalement les ***matrices*** ou les ***utérus*** (en français) et ***wombs*** ou ***uterus*** (en anglais). D'autre part, ***craignez (attaku)*** régit, selon nous, à la fois ***Dieu (Allah)*** et les ***matrices (al-arham)***. C'est le point de vue que nous formulons en tant que traductrice, mais qui ne semble être partagé ni par certains traducteurs ni par les commentateurs du Coran. En examinant le commentaire de Tabari, nous observons une convergence avec les points de vue sous-tendant la traduction ③, même si celle-ci utilise ***liens du sang*** quand Tabari propose ***liens de parenté utérine***. Pour justifier son choix terminologique de ***liens de parenté utérine*** comme correspondant de ***al-arham***, c'est-à-dire de ***matrices***, Tabari dit s'être appuyé sur l'un des propos du Prophète : « On nous a rapporté que le Prophète disait : "Craignez Allah et maintenez les liens de parenté utérine, car cela vous fera

subsister plus longtemps en ce monde et sera meilleur pour vous dans l'Autre !"»⁵¹⁴. Il ne s'agit manifestement pas d'une lecture du texte lui-même, mais d'une interprétation fondée, comme pour la phrase précédente, sur des ouï-dire : « d'après ce qui nous est parvenu de la part de... », « on nous a rapporté que... », etc. Sans compter qu'elle perd complètement de vue l'idée que ce verset constitue l'ouverture du chapitre intitulé *Les femmes*. Pourtant cette interprétation, qui date d'il y a plus de huit siècles, semble subsister malgré le temps : le choix de **liens du sang** par ③ et celui de **relatives** par ⑥, deux traductions contemporaines, ne s'inscrivent-ils pas dans le prolongement de cette interprétation?

Quant à l'aspect syntaxique, Tabari nous fait savoir que la divergence entre les commentateurs porte sur la manière de concevoir la structure syntaxique de la phrase. Pour certains, nous dit-il, ce passage signifie « craignez Dieu alors que vous vous adressez mutuellement des requêtes **par Lui et par les liens** de parenté utérine ! »⁵¹⁵ Néanmoins, il considère l'interprétation attribuant à **lien de parenté utérine** la fonction de complément d'objet de **craignez** plus exacte que celle lui assignant la fonction de préposition. Point de vue que partage l'ensemble des traducteurs, nous y compris.

Après ce survol, nous voici arrivée à l'étape de la confrontation. Reprenons donc la première phrase de ce verset où les termes **âme (nafs)** et **époux (zawjaha)** semblent poser problème. Comme nous l'avons signalé plus haut, ni le concept de **âme** ni celui d'**époux** ne nous permettent de déterminer que l'un est masculin et l'autre féminin, ou inversement. Donc, inutile d'insister sur ce point ou sur l'ordre dans lequel s'est déroulée la création – encore faut-il qu'il y en ait eu un ! Comme le rappelle Meschonnic, et à juste titre, « [...] ce qui appartient à l'essence du monde ne se laisse justement pas dire »⁵¹⁶. Plutôt que de nous perdre en conjecture, n'est-il pas préférable de nous pencher sur la vision que sous-tend la coexistence de ces deux éléments par opposition à celle que véhiculent certaines traductions ? Telle est donc la prémisse sur laquelle nous ferons reposer notre confrontation.

⁵¹⁴ Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 259.

⁵¹⁵ Il s'agit ici, nous explique-t-il, notamment « du sermon prononcé en disant : "par Allah" ou "par le sein de ma mère" ». (Pierre Godé, *At-Tabari, Commentaire du Coran*, p. 260).

⁵¹⁶ Citation de *Bemerkungen* (p. 54), Meschonnic, *Pour la poétique II*, p. 165.

Par exemple, lorsque ① traduit les signifiants *nafs* et *zawjaha* par *homme* et *compagne*, il s'éloigne à la fois des propos et de l'intention de l'original : par l'emploi de *homme* et de *compagne*, non seulement ① évoque les caractéristiques physiques de chacun de ces deux éléments de couple, caractéristiques totalement absentes de l'original, mais masque aussi le lien de parité engendré par l'ambiguïté de celui-ci. En assignant un sens précis à des termes équivoques, la traduction établit un ordre hiérarchique où *compagne*, c'est-à-dire la femme, se trouve d'emblée placée dans une relation de dépendance par rapport à l'*homme*. Ce déplacement par rapport à l'original apparaît également dans les traductions ②, ③ et ④ qui, en dépit de la neutralité des équivalents *être* et *âme* qu'elles proposent pour *nafs*, laissent elles aussi entendre que le premier *être* est masculin (d'Adam), le deuxième étant désigné par la forme marquée de *épouse* (Ève). Or, si la réduction de la polysémie à la monosémie, à laquelle s'adonnent ici les traductions, se traduit par une hiérarchisation de l'espèce humaine, cette hiérarchisation n'est rien de moins qu'une déformation de l'original, une limitation de sa signifiante, puisque « là où l'original se meut sans problème (et avec une nécessité propre) dans l'*indéfini*, la clarification tend à imposer du défini »⁵¹⁷.

Comme nous l'avons souligné plus haut, le sens dégagé par le commentaire coranique, duquel semblent s'inspirer ces traductions, n'a absolument rien à voir avec la lettre du texte, la désambiguïsation des termes *nafs* et *zawjaha* – termes ne souffrant l'assignation d'aucun sens précis – étant fondée uniquement sur les commentaires bibliques. Outre cet aspect, il importe de rappeler que ces commentaires, qu'ils soient bibliques ou coraniques, remontent à une époque fort lointaine et résolument patriarcale. Il n'est donc pas surprenant que les explications qu'ils fournissent ou le langage qu'ils utilisent reflètent la vision qu'on avait de la femme à l'époque. D'où la nécessité pour nous, aujourd'hui, de nous en affranchir et de réaliser notre propre lecture, c'est-à-dire une lecture qui soit à fois respectueuse de la signifiante de l'original et en harmonie avec la pensée de notre temps.

Or, pour faire valoir la pertinence d'une telle lecture, il nous faut aller chercher des passages, qui en dépit de la distance qui les sépare, contiennent des mots dont la ressemblance ou le dessein peuvent former un réseau signifiant. Par exemple, lorsque nous lisons : « Et de toute chose nous avons créé (deux éléments) de couple. Peut-être

⁵¹⁷ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, p. 54.

vous appellerez-vous »⁵¹⁸, nous pouvons établir un lien entre ces deux éléments de couple et ceux formant le couple humain, c'est-à-dire **nafs** et **zawjaha**. Mais si ce verset vient évoquer la nature bipartite de la création, un autre vient en souligner les bienfaits et faire ressortir l'égale importance des deux éléments de couple : « Louange à Celui qui a créé tous les couples de ce que la terre fait pousser, d'eux-mêmes et de ce qu'ils ne savent pas »⁵¹⁹. Dans cette optique, la coexistence des deux éléments de couple, peu importe l'espèce à laquelle ils appartiennent – végétale⁵²⁰, animale⁵²¹, humaine⁵²² –, obéit à un dessein ou à des principes téléologiques garantissant la continuité de la vie. Sans la présence de ces deux éléments et sans leur conjugaison, le monde, tel que nous le connaissons, serait probablement inexistant. La mise en réseau de ces versets, où est évoquée la notion de couple, montre bien que « [e]ach member of the pair presupposes the other semantically and stands on the very basis of this correalation »⁵²³, ce qui vient contredire la conception que charrient certaines traductions, selon laquelle l'un des éléments l'emporte sur l'autre.

Cette parité entre les deux éléments de couple, que les traductions françaises ①, ②, ③ et ④ semblent avoir du mal à exprimer, les traductions anglaises ⑤ et ⑦ sont pourtant parvenues à la reproduire. En rendant **nafs** par **soul** et **zawjaha** par **its mate**, les deux respectent en effet la signification de l'original dans la mesure où les deux termes évoquent indistinctement les deux sexes. Est-ce à dire que la langue anglaise offre plus de possibilités que la langue française? Une telle supposition ne serait qu'à moitié vraie, car si la langue anglaise est moins marquée que la langue française, il reste que cette dernière dispose de moyens lexicaux permettant de réaliser cette parité. Il suffit d'examiner, par exemple, la traduction anglaise ⑥ pour se rendre compte qu'il s'agit plus de la manière dont chaque traducteur manie la langue que des possibilités ou des limites de la langue

⁵¹⁸ Verset 49, sourate 51, traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 522.

⁵¹⁹ Verset 36, sourate 36. *Ibid.*, p. 442.

⁵²⁰ « Et par deux fruitent toutes les espèces de fruits » (verset 52, sourate 55). (Traduction d'André Chouraqui, *Le Coran. L'Appel*, p. 1125).

⁵²¹ « Créateur des cieux et de la terre [...] et des bestiaux par couples [...] » (verset 11, sourate 42). (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 484).

⁵²² Au verset à l'étude (verset 1, sourate 4) s'ajoute celui où il est dit « et c'est Lui qui a créé les éléments de couple, le mâle et la femelle ». (Verset 45, sourate 53). (*Ibid.*, p. 528).

⁵²³ Isutzu, *God and Man*, p. 85, cité par Amina Wadud-Muhsin dans *Qur'an and woman*, p. 21.

elle-même. Nous remarquons que bien que la traduction ⑥ propose pour *nafs* le même équivalent que ⑤ et ⑦, c'est-à-dire *soul*, elle parvient par des moyens détournés à introduire les notions de *man* et de *his spouse*. Il s'agit bien de moyens détournés, car la répartition en deux phrases de ce que l'original a formulé dans une seule lui permet de dire les choses autrement. Grâce à la deuxième phrase justement, elle a pu reprendre l'antécédent *soul* (de sa première phrase) sous le vocable *stock* et livrer ainsi son point de vue sur l'ordre dans lequel s'est déroulée la création : « The same stock from which **He created the man, He created his spouse** ». On voit bien qu'il n'y a rien de fortuit dans cette traduction, la répétition de *created* n'étant ici qu'un procédé stylistique destiné à souligner l'ordre suivant lequel s'est déroulé le processus de création. On voit également que l'on peut plier la langue à notre vision ou conception.

Mais l'important maintenant est de voir quels termes français ou expressions seraient le plus susceptibles de reproduire la signification de l'original et de refléter la symétrie qu'il exprime entre *nafs* et *zawjaha*, puisque du côté anglais les traductions ⑤ et ⑦ ont, de notre point de vue, atteint cet objectif. Au cours de la confrontation des traductions françaises à l'original et des traductions entre elles, nous avons pu observer que les équivalents *être* et *âme* proposés par ②, ③ et ④ pour *nafs* sont, contrairement à celui de ① (*homme*), neutres en ce sens qu'ils évoquent tout aussi bien l'homme que la femme. Nous avons, en revanche, émis des réserves sur l'équivalent qu'elles donnent pour *zawjaha*, c'est-à-dire *épouse*. La lecture que nous avons faite des versets en rapport avec la création n'a fait que confirmer nos doutes quant à la nécessité de distinguer l'un de l'autre et plus encore à celle de donner préséance à l'un par rapport à l'autre :

[T]heir functions conflict with one another and complement one another. What is called by some thinkers the polarity of the sexes refers to just their antithetic character and our life and culture are sustained by an abiding tension between the two aspects of human life. If either the one or the other factor assumes sole control, life loses its dynamics⁵²⁴.

Par ailleurs, en lisant des versets, tels que ceux où Allah dit « Moi, je ne perds pas les actions de qui agit parmi vous, mâle ou femelle : l'un dépend de l'autre »⁵²⁵ et « elles sont

⁵²⁴ S. Vahiduddin, "The place of Woman in the Qur'an", *Islamic Culture*, p. 3.

⁵²⁵ Verset 195, sourate 3, traduction d'André Chouraqui, *Le Coran. L'Appel*, p. 159.

un vêtement pour vous et êtes un vêtement pour elles »⁵²⁶, on ne peut que se rallier au point de vue exprimé par les traductions anglaises ⑤ et ⑦ où l'élément **zawjaha** est envisagé comme le **soul mate** de **nafs**. On pourrait objecter que les termes français **compagne** ou **épouse** évoquent la même idée que **soul mate**. Cela aurait sans doute été possible si le verset précisait que la première **âme** à intervenir dans le processus de création était de sexe masculin. Cela aurait été également possible si l'original avait utilisé **zawjataha** (*zawjat* = épouse, *ha* = pronom possessif féminin en rapport avec le féminin âme) plutôt que **zawjaha** (*zawj* = époux, *ha* = pronom possessif féminin). Or, tel n'est pas le cas. Et ainsi que nous l'avons souligné plus haut, ni le terme **nafs (âme)** ne nous renvoie de façon explicite à l'homme ou à la femme, ni celui de **zawjaha** ne nous indique de manière catégorique qu'il s'agit de l'**époux** ou de l'**épouse**. C'est cette ambiguïté qui nous laisse penser que ni l'emploi d'**époux**, correct par rapport à l'original, ni celui d'**épouse** ou de **compagne** ne sont souhaitables dans ce contexte, étant donné la ségrégation sexuelle ou les idées préconçues qu'ils peuvent entretenir.

Il importe donc de trouver un terme français qui traduise l'ambiguïté de l'original et « neutralise » la hiérarchisation introduite par les traductions françaises. La mise en relation des deux versets que nous venons d'évoquer (verset 195, sourate 3 et verset 187, sourate 2) avec le verset à l'étude, nous permet, vu les affinités d'origine et les affinités affectives que ces versets établissent entre **nafs** et **zawjaha**, d'entrevoir l'idée d'âmes sœurs rendue par le **soul mate** anglais. Car à en juger par la métaphore du « vêtement mutuel », il ne s'agit pas uniquement de se constituer en couple, mais de bien plus ; il s'agit de s'aimer, de se respecter et de se protéger mutuellement, cela ne pouvant se faire que si les deux éléments de couple s'adaptent l'un à l'autre tout comme le vêtement, fait sur mesure, sied à son porteur. Penser à un terme français susceptible de rendre le **zawjaha**, c'est surtout tenir compte de cette dimension. Or, il nous semble que le terme **double**, grâce à sa neutralité conceptuelle, peut non seulement rendre l'ambiguïté de l'original mais refléter aussi ce que les êtres humains, homme ou femme, possèdent en commun. Sans compter qu'il laisse entrevoir l'idée d'*alter ego* où **zawjaha** est un « autre moi » de **nafs** et inversement.

⁵²⁶ Verset 187, sourate 2, traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 29.

Passons à présent à la deuxième phrase et procédons à la confrontation des traductions à l'original et des traductions entre elles. En suivant de près l'original *wa attaku Allah alladhi tasa'aluna bihi wa al-arham*, on aboutit à **et craignez Allah que vous sollicitez, et les matrices**. Pourtant les traductions de cette phrase simple en apparence n'ont pas été sans conséquence pour la femme musulmane. En ce qui concerne le terme *al-arham*, on remarquera que seules les propositions de ④ et ⑤, c'est-à-dire **matrices** et **wombs**, sont conformes à l'original, même si le sens véritable serait, de notre point de vue, à chercher dans la métonymie, car par l'emploi de la partie (matrice ou utérus) pour le tout (femme), « l'éternel féminin est, comme le rappelle Berque, rendu à sa dignité »⁵²⁷. Les traductions ①, ②, ③ et ⑥ semblent, pour leur part, ignorer complètement cette dimension. En optant pour **liens du sang** et **relatives**, des termes abstraits et génériques, ③ et ⑥ renvoient le lecteur à toutes les personnes auxquelles on est lié par le sang (père, mère, frère, sœur, oncle, tante, cousin, cousine, etc.), noyant pour ainsi dire la femme et effaçant le rôle central que celle-ci joue en tant que génitrice, nourricière, soignante, protectrice, éducatrice, etc. Pourtant, dans un autre verset du Coran, ces deux traductions proposent pour le même terme, c'est-à-dire *al-arham*, les équivalents **matrices** et **wombs**⁵²⁸. Il en va de même pour **entrailles**, auquel ont recours ① et ②, et qui signifie au sens propre organes humains et, au sens figuré ou littéraire, la partie profonde de l'être sensible, le siège des émotions.⁵²⁹ Comme nous venons de le préciser, le terme arabe renvoie à utérus, un organe de toute évidence, mais un organe féminin, et c'est la « féminité » de cet organe que les termes **liens du sang**, **relatives** et **entrailles** viennent éclipser. Mais si ces traductions se soldent par un effacement de la femme, le fait de rendre *al-arham*, un terme qui « fait image » par rapport à son référent, par des termes aussi abstraits que **liens du sang** et **relatives**, se traduit, comme le souligne Berman, par une destruction de la « signifiante » de l'original et de sa « parlance »⁵³⁰.

⁵²⁷ Jacques Berque, *Le Coran. Essai de traduction*, p. 19.

⁵²⁸ Dans les traductions ③ et ⑥ du verset 5, sourate 22, nous lisons respectivement « Et Nous déposons dans les *matrices* ce que nous voulons jusqu'à un terme fixé » et « We cause to stay in the *wombs* for a given period whom We please ». (C'est nous qui soulignons).

⁵²⁹ Notons, au passage, que le même terme est utilisé dans certaines traductions pour désigner la matrice de Marie : « Tu es bénie entre toutes les femmes, et béni le fruit de tes *entrailles* ». (Luc, ch. I, verset 42). (C'est nous qui soulignons). En ce sens, Mohammed Arkoun a raison de dire « [...] qu'en traduisant [...] le Coran en français, en italien, en anglais ou dans une autre langue, on passe automatiquement d'un langage musulman à un langage qui a, plus ou moins, une matrice chrétienne ». (Mohammed Arkoun et Maurice Borrmans, *L'islam. Religion et société*, p. 108).

⁵³⁰ Voir Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, pp. 58-59.

Quant à **mothers** que nous propose ⑦, nous y voyons une perte par rapport au pouvoir évocateur du terme **matrices** et ce, en dépit du fait que cette traduction semble plus neutre que celles données par ①, ②, ③ et ⑥, à savoir **entrailles**, **liens du sang** et **relatives**. Une telle perte se traduit, de notre point de vue, par une valorisation de la femme en tant que mère au détriment de la femme en tant qu'être humain, sensible, capable d'amour et de générosité. Mais notons que par l'ajout, même entre parenthèses, de **that bore you** à la suite de **wombs**, la traduction ⑤ produit aussi le même effet puisque le **that bore you** vient limiter la notion de respect à la « femme-génitrice » uniquement. Néanmoins, la déformation la plus radicale reste celle qu'ont opérée les traductions ①, ②, ③ et ⑥, car à les lire on est porté à penser que le terme **matrices** est insignifiant dans la culture musulmane. Pourtant, au-delà du sens concret, le terme **al-arham** possède une signification symbolique. Ainsi que nous l'apprend Schimmel, « on s'aperçut très tôt que le mot *rahma*, "miséricorde", qui constitue le radical du nom de Dieu infiniment répété – *ar-rahman*, "le Miséricordieux" et *ar-rahim*, "qui est plein de compassion" – appartient à la même famille que le mot *rahim*, "le sein maternel" »⁵³¹, c'est-à-dire la matrice ou l'utérus. C'est sans doute l'origine « utérine » de la formule coranique⁵³² qui amène Sibony à penser que « la divinité coranique pourrait bien être une forme sublimée du Féminin » : « l'homme, fait-il remarquer, se retrouve au service de la jouissance divine tout comme il l'est par ailleurs de la jouissance maternelle et féminine »⁵³³. D'après Murata, ce lien entre Dieu et les matrices serait également établi par un *hadith* selon lequel Dieu aurait dit :

I am God and I am the All merciful. *I created the womb and I gave it a name derived from My own name.* Hence if someone cuts off the womb, I will cut him off, but if someone joins the womb, I will join him to Me.⁵³⁴ (C'est nous qui soulignons)

⁵³¹ Anne-Marie Schimmel, *L'islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, pp. 110-111.

⁵³² *Bismi Allahi ar-rahmân ar-rahîm* : formule exprimant la miséricorde divine et scandant à la fois les sourates et la langue quotidienne des musulmans

⁵³³ Daniel Sibony, *Les trois monothéismes*, p. 85.

⁵³⁴ À la suite de ce *hadith*, qui vient de Ahmad ibn Hanbal (I, pp. 191-194), Sachiko Murata en cite trois autres venant corroborer ce respect qu'inspirent les matrices (Muslim, Birr 16 et 17 ; Bukhâri, Tafîr sûra 47, Tawhîd 35, Adab 13 ; et Tirmidhî, Birr 16). (Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, pp. 215-216).

C'est donc à partir de ce lien qui unit Dieu et matrices que nous nous proposons d'examiner l'aspect syntaxico-sémantique des traductions pour voir dans quelle mesure les différences introduites entre **Dieu** et **matrices** par certains traducteurs se retrouvent dans l'original. Lors de notre analyse syntaxique de l'original, nous sommes parvenue à la même conclusion que le commentaire coranique, à savoir que **Dieu (Allah)** et **matrices (al-arham)** sont deux compléments d'objet de **craignez (attaku)**. En d'autres termes, il s'agit bel et bien de « craindre Dieu et les matrices ». Or, si les traductions ④ et ⑤ conservent le parallèle établi par l'original en liant **prémunissez-vous** et **be careful of your duty** à la fois à **Dieu** et à **matrices**, et si dans une certaine mesure ③ et ⑥ le conservent aussi en associant **craignez** et **do your duty** à **liens du sang** et **relatives**, en dépit de l'effacement de la femme que ces termes introduisent, il en va autrement pour ①, ② et ⑦. Ces dernières, jouant sur le caractère polysémique du verbe **craindre** ou **fear**, ont opéré une transformation en associant celui-ci à Dieu uniquement et en introduisant un verbe équivalent, **respecter** ou **honor**, qu'elles lient à **entrailles** ou **mothers**. Il va sans dire qu'une telle modification sur le plan syntaxique n'est pas sans conséquence pour le sens dans la mesure où il se crée entre **Dieu** et **matrices** un décalage qui n'existe pas dans l'original. Notre intention ici n'est pas d'insister sur une relation d'équivalence entre **Dieu** et **matrices**, loin de là. Nous voulons simplement faire voir la manière dont la traduction parvient, au moyen de certains procédés, à transformer le propos de l'original, que seule une exégèse plus ou moins poussée pourrait mettre au jour.

Conclusion partielle

Rappelons que l'analyse de ce verset et de ses traductions avait pour but de voir dans quelle mesure la notion de « secondarité de la femme » introduite par les traductions, dans le verset précédent, peut se justifier ou non. En choisissant d'examiner le verset qui évoque les liens unissant l'époux et l'épouse, c'est-à-dire les deux éléments à la base de l'espèce humaine, nous voulions vérifier si celui-ci fait en effet état des différences qui les caractérisent et laisse supposer que l'un a préséance sur l'autre, ou s'il envisage l'existence des deux comme une nécessité métaphysique sans plus. Or, nous l'avons vu, outre le fait que ce verset évoque la *nafs* (âme) et son *zawj* (double), deux notions exemptes de toute coloration sexuelle, il fait ressortir la conjugaison des deux comme une nécessité absolue pour la continuité de l'espèce humaine, sans compter qu'il préconise un respect sans limite pour la mère. Mais nous avons également vu que l'ambivalence fondant

la signification de l'original est sacrifiée au profit d'un sens conditionné par la vision que les traductions ont de l'homme et de la femme et qui, par rapport à l'original, est ni plus ni moins qu'un symptôme de la persistance de la fameuse légende selon laquelle Ève a été créée à partir d'une côte d'Adam. Sinon où les traductions ont-elle pu puiser l'idée de secondarité de la femme? C'est parce que ce récit fait partie des écrits juifs, chrétiens et musulmans que la vision qu'il véhicule se trouve reflétée dans la plupart des traductions. Et c'est parce que la question de la création a une portée à la fois philosophique et théologique que nous avons tenté de relativiser ce mythe, en démontrant que la secondarité ou l'infériorité de la femme, peu importe son origine, n'est qu'une construction humaine inspirée par le besoin de domination.

5.3. Conclusion générale

On ne saurait, en effet, clore ce volet sémiotique sans illustrer notre propos par des versets qui viennent mettre en évidence l'absence de discrimination divine entre les sexes. Répartis ça et là dans le Coran, ces versets peuvent, une fois réunis, nous fournir une idée plus précise des critères qu'Allah fait intervenir pour juger de la valeur de ses créatures. Nous serons, en effet, à même de voir que l'appréciation divine porte exclusivement sur les qualités morales des êtres humains, indépendamment de leurs attributs physiques. Or, c'est parce que les êtres humains ne sont pas tous dans les mêmes dispositions d'esprit à l'égard de leur Créateur ou les uns vis-à-vis des autres qu'il existe deux types de versets : ceux louant les hommes et les femmes dont les vertus témoignent d'une adhésion sincère et profonde aux préceptes divins et ceux blâmant les hommes et les femmes au comportement déviant.

Éloge et promesse

Leur Seigneur les a alors exaucés (disant) : « En vérité, *Je ne laisse pas perdre le bien que quiconque parmi vous a fait, homme ou femme, car vous êtes les uns des autres. Ceux donc qui ont émigré, qui ont été expulsés de leurs demeures, qui ont été persécutés dans Mon chemin, qui ont combattu, qui ont été tués, Je tiendrai certes pour expiées leurs mauvaises actions, et les ferai entrer dans les Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, comme récompense de la part d'Allah.* »⁵³⁵ (C'est nous qui soulignons)

⁵³⁵ Sourate 3, verset 195 (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 76).

Et quiconque, homme ou femme, fait de bonnes œuvres, tout en étant croyant... les voilà ceux qui entreront au Paradis; et on ne leur fera aucune injustice, fût-ce d'un creux de noyau de datte.⁵³⁶ (C'est nous qui soulignons)

Aux croyants et aux croyantes, Allah a promis des Jardins sous lesquels courent les ruisseaux, pour qu'ils y demeurent éternellement, et des demeures excellentes, aux jardins d'Eden [du jour permanent]. [...] ⁵³⁷ (C'est nous qui soulignons)

Quiconque, mâle ou femelle, fait une bonne œuvre, tout en étant croyant, Nous lui ferons vivre une bonne vie. Et Nous les récompenserons, certes, en fonction des meilleures de leurs actions.⁵³⁸ (C'est nous qui soulignons)

Quiconque, mâle ou femelle, fait une bonne œuvre, tout en étant croyant, alors ceux-là entreront au Paradis pour y recevoir leur subsistance sans compter.⁵³⁹ (C'est nous qui soulignons)

Le jour où tu verras les croyants et les croyantes, leur lumière courant devant eux et à leur droite; (on leur dira) : « Voici une bonne nouvelle pour vous aujourd'hui : des Jardins sous lesquels coulent les ruisseaux, pour y demeurer éternellement ». Tel est l'énorme succès.⁵⁴⁰ (C'est nous qui soulignons)

Remontrance et châtiment

Le fornicateur n'épousera qu'une fornicatrice ou une associatrice. Et la fornicatrice ne sera épousée que par un fornicateur ou un associateur; et cela a été interdit aux croyants.⁵⁴¹

Et afin qu'il châtie les hypocrites, hommes et femmes, et les associateurs et les associatrices, qui pensent du mal d'Allah. Qu'un mauvais sort tombe sur eux. Allah est courroucé contre eux, les a maudits, et leur a préparé l'Enfer. Quelle mauvaise destination!⁵⁴² (C'est nous qui soulignons)

Et ceux qui offensent les croyants et les croyantes sans qu'ils l'aient mérité, se chargent d'une calomnie et d'un péché évident.⁵⁴³

⁵³⁶ Sourate 4, verset 124 (*Ibid.*, p. 98).

⁵³⁷ Sourate 9, verset 72 (*Ibid.*, p. 198).

⁵³⁸ Sourate 16, verset 97 (*Ibid.*, p. 278).

⁵³⁹ Sourate 40, verset 40 (*Ibid.*, p. 278).

⁵⁴⁰ Sourate 57, verset 12 (*Ibid.*, p. 539).

⁵⁴¹ Sourate 24, verset 3 (*Ibid.*, p. 350). Notons qu'au verset 2 de la même sourate, Allah préconise le même châtiment pour les deux, à savoir cent coups de fouets pour l'un et pour l'autre : « La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun de cent coups de fouet [...] ». (*Ibid.*, p. 350).

⁵⁴² Sourate 48, verset 6 (*Ibid.*, p. 511).

⁵⁴³ Sourate 33, verset 58 (*Ibid.*, p. 426).

Ceux qui font subir des épreuves aux croyants et aux croyantes, puis ne se repentent pas, auront le châtement de l'Enfer et le supplice du feu.⁵⁴⁴

Comme nous pouvons le constater, à la lumière de ces versets, le traitement qu'Allah réserve à Ses créatures varie suivant que celles-ci appartiennent à la catégorie des croyants ou à celle des incrédules, non suivant leur appartenance sexuelle, sociale ou raciale. De même que le premier groupe de versets constitue un hymne aux croyants et aux croyantes sincères, le deuxième représente un blâme à l'endroit de tous ceux et toutes celles qui s'écartent de la voie d'Allah. C'est donc en raison de cette évidente égalité de traitement (favorable ou défavorable) qu'établit l'ensemble de ces versets entre les femmes et les hommes dans leur rapport à Allah que nous rejetons l'idée selon laquelle l'infériorité de la femme serait inscrite dans le Coran. Comment peut-on, en effet, justifier pareille allégation lorsque Allah soumet toutes ses créatures aux mêmes obligations, en attend la même conduite et les rétribue chacune en fonction de la nature et de l'importance de ses actions? Faire toucher du doigt les écarts qui existent entre les fondements essentiels du Coran et les lectures qu'on en a faites, c'est lever le voile sur des siècles de patriarcat où les lectures, apanage de la gent masculine, se devaient de dépouiller la femme de ses droits pour mieux servir les intérêts de l'homme et asseoir ainsi sa suprématie :

Le blocage majeur n'intervient pas verticalement, entre les hommes [sic] et Dieu, mais horizontalement, entre l'homme et la femme, et même dans certains cas entre les différents degrés de fortune. Ce qui montre bien le caractère aléatoire des lois de la tribu qui assujettissent la femme uniquement pour défendre leurs intérêts patriarcaux et la survie de ce régime fondé sur l'inégalité entre les patrimoines⁵⁴⁵.

Pour étayer notre propos quant à l'absence de discrimination divine entre les sexes, il apparaît pertinent de citer quelques versets-récits où, grâce à leur comportement exemplaire, des femmes semblent s'être si bien illustrées aux yeux d'Allah qu'Il les cite en parabole. Il s'agit de la mère de Moïse, de la mère de Jésus, Marie (*Maryam*), et de Bilqis, la reine de Saba.

Lorsque l'on se penche sur l'histoire de la mère de Moïse (*Mûssa*), telle qu'elle est relatée dans le Coran, on apprend que pour soustraire les enfants d'Israël à la tyrannie du Pharaon

⁵⁴⁴ Sourate 85, verset 10 (*Ibid.*, p. 590).

⁵⁴⁵ Malek Chebel, préfacier de la traduction d'Édouard Montet, *Le Coran*, p. 94.

qui faisait égorger leurs fils (ou hommes) et laissait en vie leurs filles (ou femmes)⁵⁴⁶, Allah avait décidé de préserver la vie de Moïse, cet enfant mâle, afin qu'il puisse un jour faire triompher la justice : « Nous voulions favoriser ceux qui avaient été faibles sur terre et en faire des dirigeants et en faire des héritiers »⁵⁴⁷. C'est ainsi que la mère de celui-ci reçut une révélation d'Allah l'invitant à jeter à l'eau son fils, alors nourrisson, dès qu'elle commence à craindre pour sa vie, mais non sans lui promettre de le lui rendre un jour⁵⁴⁸. Ce qui se produisit en effet, puisque l'enfant abandonné fut recueilli par les gens du Pharaon (ses ennemis et ceux d'Allah)⁵⁴⁹, fut maintenu en vie grâce à la femme du Pharaon⁵⁵⁰, fut réuni de nouveau avec sa mère⁵⁵¹, seule nourrice dont il accepte le sein⁵⁵² et reçut, à l'âge adulte, la révélation divine qui lui permit de sortir avec succès les enfants d'Israël d'Égypte⁵⁵³, après la noyade du Pharaon et de ses soldats⁵⁵⁴, et fit de lui le Prophète des Juifs⁵⁵⁵.

À la lecture de cette histoire et des versets qui la composent, nous pouvons relever l'existence de deux révélations divines, l'une à la mère de Moïse et l'autre à Moïse lui-même. Or le fait qu'il s'agit dans les deux cas de révélation (*wahy*), on peut aisément voir que la femme, incarnée ici par la mère de Moïse, réunit l'ensemble des qualités requises pour qu'Allah s'adresse à elle particulièrement et la choisisse comme le truchement par

⁵⁴⁶ Sourate 28, verset 4; Sourate 14, verset 6; Sourate 40, verset 25; Sourate 7, versets 127 et 141; Sourate 2, verset 49.

⁵⁴⁷ Sourate 28, verset 5 (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 385).

⁵⁴⁸ « Et Nous révélâmes à la mère de Moïse [ceci] : "Allaite-le. Et quand tu craindras pour lui, jette-le dans le flot. Et n'aie pas peur et ne t'attriste pas : nous te le rendrons et ferons de lui un Messenger" », sourate 28, verset 7. (*Ibid.*, p. 386).

⁵⁴⁹ « Les gens de Pharaon le recueillirent, pour qu'il leur soit un ennemi et une source d'affliction! Pharaon, Haman et leurs soldats étaient fautifs », sourate 28, verset 8. (*Ibid.*, p. 386).

⁵⁵⁰ « Et la femme du Pharaon dit : "(Cet enfant) réjouira mon œil et le tien! Ne le tuez pas. Il pourrait nous être utile ou le prendrons-nous pour enfant". Et ils ne pressentaient rien », sourate 28, verset 9. (*Ibid.*, p. 386).

⁵⁵¹ « Ainsi Nous le rendîmes à sa mère, afin que son œil se réjouisse, qu'elle ne s'affligeât pas et qu'elle sût que la promesse d'Allah est vraie. Mais la plupart d'entre eux ne savent pas », sourate 20, verset 13. (*Ibid.*, p. 386).

⁵⁵² « Nous lui avions interdit auparavant (le sein) des nourrices. Elle (la soeur de Moïse) dit donc : "Voulez-vous que je vous indique les gens d'une maison qui s'en chargeront pour vous tout en étant bienveillants à son égard? "», sourate 28, verset 12. (*Ibid.*, p. 386).

⁵⁵³ Sourate 20, verset 77.

⁵⁵⁴ Sourate 28, verset 40 *Ibid.*, p. 390).

⁵⁵⁵ Sourate 28, verset 43.

lequel Il exprime Sa volonté et la réalise. En effet, on peut se demander dans quelle mesure Moïse aurait pu survivre au despotisme pharaonique et en protéger les enfants d'Israël auxquels il servira de guide, si sa mère n'avait pas possédé cette foi inébranlable que recèle le cœur des véritables croyants que seul Allah est en mesure de sonder⁵⁵⁶. De ce point vue, nul ne peut contester que le choix d'Allah de se manifester d'abord à la mère puis au fils vient témoigner de l'absence de discrimination divine entre les sexes.

Une situation comparable s'observe pour la mère de Jésus. On apprend que la Vierge Marie, figure très présente dans le Coran, reçoit la visite de l'« Esprit d'Allah » : « Nous lui envoyâmes Notre Esprit [Gabriel], qui se présenta à elle sous la forme d'un homme parfait »⁵⁵⁷. Cet homme, identifié par la Tradition comme étant l'Archange Gabriel, vient lui faire part de l'intention d'Allah de lui donner un fils pur⁵⁵⁸. « Comment aurais-je un fils quand aucun homme ne m'a touchée, et que je ne suis pas prostituée »⁵⁵⁹, s'interroge-t-elle ? Pour la rassurer, l'archange lui explique que c'est là une volonté du Seigneur qui entend faire de ce fils (Jésus) un signe (*aya*) pour les gens et une preuve de Sa miséricorde.⁵⁶⁰

Aussitôt après la naissance de son enfant, Marie porta celui-ci dans ses bras et le présenta à ses proches; indignés, ces derniers l'accusent d'avoir commis un péché odieux⁵⁶¹. Pour les convaincre du contraire, Marie appela alors son nouveau-né au témoignage, ce qui ne fit qu'augmenter la méfiance et le mépris de ses accusateurs à son égard : « Comment parlerions-nous à un bébé au berceau? »⁵⁶² Mais à la surprise de tous, Jésus, par une intervention divine, se mit à parler, prenant la défense de sa mère injustement calomniée :

⁵⁵⁶ « Et le cœur de la mère de Moïse devint vide. Peu s'en fallut qu'elle ne divulguât tout, si Nous n'avions pas renforcé son cœur pour qu'elle restât du nombre des Croyants ». Sourate 28, verset 10 (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 386).

⁵⁵⁷ Sourate 19, verset 20 (*Ibid.*, p. 306).

⁵⁵⁸ Il dit : « Je suis en fait un Messenger de ton Seigneur pour te faire don d'un fils pur ». Sourate 19, verset 19 (*Ibid.*, p. 306).

⁵⁵⁹ Sourate 19, verset 20 (*Ibid.*, p. 306).

⁵⁶⁰ Sourate 19, verset 21 (*Ibid.*, p. 306). Notons également que l'insufflation de l'Esprit d'Allah dans le sein de Marie et la naissance de Jésus font de la mère et du fils un signe (miracle) pour l'univers. Sourate 21, verset 91 (*ibid.*, p. 330).

⁵⁶¹ Sourate 19, versets 27 et 28.

⁵⁶² Sourate 19, verset 29 (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 307).

Je suis vraiment le serviteur d'Allah. Il m'a donné le Livre et m'a désigné Prophète. Où que je sois, Il m'a rendu béni; et Il m'a recommandé, tant que je vivrai, la prière et la *Zakât* (l'aumône); et la bonté envers ma mère. Il ne m'a fait ni violent ni malheureux. Et que la paix soit sur moi le jour où je naquis, le jour où je mourrai et le jour où je serai ressuscité vivant⁵⁶³.

L'important ici est de noter que si Marie a bénéficié de la grâce divine, puisque Allah l'a choisie entre les femmes de ce monde, l'a purifiée⁵⁶⁴, lui a fait cadeau d'un enfant⁵⁶⁵ et l'a soutenue contre les médisances de sa communauté, c'est bien parce qu'elle réunissait les qualités (sincérité [*siddiqa*]⁵⁶⁶, foi⁵⁶⁷ et dévotion⁵⁶⁸) qu'Allah souhaite inculquer à Ses créatures : « et Allah a cité en parabole pour ceux qui croient, [...] Marie, la fille D'Imran qui avait préservé sa virginité; Nous y insufflâmes alors Notre Esprit. Elle avait déclaré véridiques les paroles de son Seigneur ainsi que Ses Livres : elle fut parmi les dévoués »⁵⁶⁹.

Comme l'illustrent ces deux histoires, ce sont les qualités exceptionnelles par lesquelles se sont distinguées la mère de Moïse et Marie, la mère de Jésus, qui leur ont valu d'être les dépositaires du secret d'Allah : n'ont-elles pas, en effet, reçu la révélation divine les informant de la mission prophétique à laquelle Allah destinait leurs fils ? Or, quand on sait que seuls les Prophètes, c'est-à-dire les élus d'Allah, ont reçu la révélation et quand on sait, par ailleurs, que la mère de Moïse et la mère de Jésus ont été les premières à être informées de l'avènement des deux futures religions (judaïsme [Moïse] et christianisme [Jésus]), on ne peut que les compter parmi les prophètes. Pour se convaincre de l'analogie que laisse voir le Coran entre le statut de la mère de Moïse et de la mère de Jésus et celui des prophètes, il suffit de se rappeler que tous, y compris le Prophète Mohammed⁵⁷⁰, ont

⁵⁶³ Sourate 19, versets 30-33. (*Ibid.*, p. 307).

⁵⁶⁴ Sourate 3, verset 42. (*Ibid.*, p. 55).

⁵⁶⁵ Sourate 3, verset 45. (*Ibid.*, p. 55).

⁵⁶⁶ Sourate 5, verset 75. (*Ibid.*, p. 120).

⁵⁶⁷ Sourate 3, verset 37. (*Ibid.*, p. 54).

⁵⁶⁸ Sourate 66, verset 12. (*Ibid.*, p. 561).

⁵⁶⁹ Sourate 66, versets 11-12. (*Ibid.*, p. 561).

⁵⁷⁰ « Dis : « Quiconque est ennemi de Gabriel doit connaître que c'est lui qui, avec la permission d'Allah, a fait descendre sur ton cœur [celui du Prophète Mohammed] cette révélation qui déclare véridiques les messages antérieurs et qui sert aux croyants de guide et d'heureuse annonce ». Sourate 2, verset 97. (*Ibid.*, p. 15).

reçu leur message par l'intermédiaire de l'ange de la révélation, l'archange Gabriel (*Jibril*).
D'où une déduction similaire de l'école *zahirite*⁵⁷¹ :

Some Muslim theologians, especially of the Zahirite ("literalist") school, have argued that Mary mother of Jesus, Sara mother of Isaac, and the mother of Moses are to be reckoned among God's prophets because, according to the Qur'an, angels spoke to them [...]. According to Ibn Hazm, the knowledge the mothers of Isaac, Jesus, and Moses received from God [...] was as true as the knowledge received by the males prophets [...]. Ibn Hazm further likens the "inspiration" of Moses mother (to throw her son into the river) to Abraham's "inspiration" (to sacrifice his son) [...]. According to Ibn Hazm, Mary's prophethood is further clarified in that the Qur'an also calls her "a woman of truth" (5:75) just as it speaks of Joseph as "a man of truth" (12:46)⁵⁷².

Voilà une thèse qui, tout en s'inscrivant dans le champ exégétique musulman, vient non seulement infirmer la vision que l'on s'efforce de véhiculer de la femme depuis des siècles, mais aussi témoigner de l'existence d'un islam multiple. Il suffira pour s'en convaincre de consulter les ouvrages historiques ou les commentaires coraniques. Pour exemple, citons le commentaire de Tabari où les divergences de points de vue quant à l'interprétation d'un même Texte, voire d'un même passage, illustrent les nombreux courants traversant la théologie musulmane. C'est pourquoi il convient de renoncer à un schéma simpliste qui voudrait faire croire à cette parfaite unité, idyllique, mythique, dirons-nous, de l'islam.

L'autre figure féminine évoquée dans le Coran est Balkis, la reine de Saba. La sourate 27, qui relate son histoire avec le roi Salomon, la présente comme une souveraine, riche et possédant un trône magnifique⁵⁷³ mais vouant un culte au soleil plutôt qu'à Allah⁵⁷⁴. D'où la lettre de Salomon l'exhortant, elle et son peuple, « [a]u nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très miséricordieux », à se convertir au monothéisme⁵⁷⁵.

Après avoir pris connaissance du contenu de la lettre qu'elle qualifie de « noble » (*karim*)⁵⁷⁶, la reine de Saba s'enquit auprès de ses conseillers : « Ô notables! Conseillez moi sur cette

⁵⁷¹ Fondée au IX^e siècle par Dawud ben Alî al-Isfahânî (815-884) et principalement représentée par Ibn Hazm, cette école insiste sur le sens littéral des versets coraniques.

⁵⁷² Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, p. 77.

⁵⁷³ Sourate 27, verset 23. (Traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, *Le saint Coran*, p. 379).

⁵⁷⁴ Sourate 27, verset 24. (*Ibid.*, p. 379).

⁵⁷⁵ Sourate 27, versets 30 et 31. (*Ibid.*, p. 379).

⁵⁷⁶ Sourate 27, verset 29. (*Ibid.*, p. 379).

affaire; je ne déciderai rien sans que vous soyez présents »⁵⁷⁷. Ces derniers, non sans l'assurer de leur appui, lui signalent que la décision finale lui revient : « Nous sommes détenteurs d'une force et d'une puissance redoutable [sic]. Le commandement cependant t'appartient. Regarde donc ce que tu veux ordonner »⁵⁷⁸. Or, avisée et consciente des conséquences néfastes qu'implique pour son peuple un conflit armé⁵⁷⁹, la reine privilégie la voie de la diplomatie : « Moi, je vais leur envoyer un présent, puis je verrai ce que les envoyés ramèneront »⁵⁸⁰.

Le récit se poursuit avec le refus par Salomon du présent⁵⁸¹ et sa menace d'attaquer le royaume de Saba⁵⁸², ce qui explique, sans doute, la décision de la reine de lui rendre visite en personne. Informé de l'arrivée imminente de la reine, Salomon fait venir, par une sorte d'opération magique, le trône de cette dernière auquel il apporta certaines modifications pour voir dans quelle mesure la sagesse et l'intelligence qu'on lui attribue se justifient ou non⁵⁸³; « Quand elle est venue on lui dit : "Est-ce que ton trône est ainsi?" Elle dit : "C'est comme s'il l'était." [...] »⁵⁸⁴. À cette réponse subtile qui témoigne de l'intelligence de la reine, s'ajoute une grande sagesse; s'étant effectivement rendue compte du pouvoir (magique⁵⁸⁵) de Salomon et ayant vu dans sa sagesse un signe d'Allah, elle décide d'embrasser le monothéisme : « Seigneur, je me suis fait du tort à moi-même : Je me soumetts avec Salomon à Allah, Seigneur de l'univers »⁵⁸⁶.

Comme on peut le voir à travers ce dernier verset, la conversion de la reine au monothéisme n'est d'aucune façon le signe d'une soumission au pouvoir de Salomon, mais bien la preuve d'une capacité à reconnaître, à travers ce Prophète, l'existence d'une puissance absolue (Allah). On remarquera également qu'en accédant à l'inspiration

⁵⁷⁷ Sourate 27, verset 32. (*Ibid.*, p. 379).

⁵⁷⁸ Sourate 27, verset 33. (*Ibid.*, p. 379).

⁵⁷⁹ « Elle dit : " En vérité quand les rois entrent dans une cité ils la corrompent, et font de ses honorables citoyens des humiliés. Et c'est ainsi qu'ils agissent. Sourate 27, verset 34. (*Ibid.*, p. 379).

⁵⁸⁰ Sourate 27, verset 35. (*Ibid.*, p. 379).

⁵⁸¹ Sourate 27, verset 36. (*Ibid.*, p. 380).

⁵⁸² Sourate 27, verset 37. (*Ibid.*, p. 380).

⁵⁸³ Sourate 27, versets 39-41. (*Ibid.*, p. 380).

⁵⁸⁴ Sourate 27, versets 42. (*Ibid.*, p. 380).

⁵⁸⁵ Voir les versets 15, 16 et 17 où le pouvoir surnaturel (armées de djinns) que détient Salomon est évoqué comme une grâce divine.

⁵⁸⁶ Sourate 27, verset 44. (*Ibid.*, p. 380).

spirituelle, raison de sa soumission à Allah, la reine se place d'emblée au rang du Prophète Salomon. Ne dit-elle pas « Je me sou mets avec Salomon [...] » ? (C'est nous qui soulignons) Aussi, le fait que l'on soit homme ou femme importe-t-il peu à Allah, l'essentiel étant à Ses yeux la noblesse de l'âme. Or, il suffit de se pencher sur le personnage de la reine dans son rapport aux autres, à savoir ses conseillers, son peuple ou Salomon, pour prendre la mesure de sa grandeur d'esprit, qui se décline sous diverses formes : respect à l'égard de ses conseillers (verset 32), souci du bien-être de son peuple (verset 34) et circonspection dans sa conduite avec Salomon (verset 35).

Comme le remarque Stowasser, on ne saurait lire ce récit sans y voir une sorte de « sociomoral "lesson" » que le Coran tente d'imprimer, à travers l'exemple de la reine, dans l'esprit des musulmans.⁵⁸⁷ On ne saurait non plus lire ce récit sans trouver dans la reine, personnage mythique et réaliste à la fois, la représentation allégorique de la capacité de la femme à tenir les rênes du commandement et à gouverner avec justesse et discernement. La délicatesse « féminine », illustrée ici par la propension de la reine à la négociation pacifique et diplomatique ne s'offre-t-elle pas comme une solution de rechange à la violence physique et guerrière, inclination bien souvent « masculine » ?

Il nous faut pourtant noter que ce récit coranique, pour important qu'il soit, n'a jamais eu sous la plume des exégètes musulmans la dimension allégorique qu'il mérite. Pourquoi ? Sans doute parce que l'image qu'il véhicule de la femme ne cadre pas avec celle que s'en font les exégètes, image qui se justifie, si l'on prend pour argent comptant le fameux *hadith* selon lequel le Prophète aurait dit « [n]e connaîtra jamais la prospérité le peuple qui confie ses affaires à une femme. » Or, passé au crible de l'analyse historique, ce *hadith*, qui a de tout temps été « l'argument massue de ceux qui veulent exclure les femmes du politique »⁵⁸⁸, s'est avéré provenir d'une source plus que douteuse : Abu Bakra⁵⁸⁹.

Ce serait donc se méprendre que de penser que l'image de la femme, telle que nous la présentent les exégètes ou les traducteurs, émane uniquement du Coran. Car si d'un côté

⁵⁸⁷ Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, p. 65

⁵⁸⁸ Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, p. 10.

⁵⁸⁹ Pour plus de détails sur la moralité douteuse de Abu Bakra, l'un des disciples du Prophète qui aurait entendu celui-ci proférer le *hadith* en question, et donc sur la fragilité par laquelle se caractérise toute la chaîne de transmission, voir Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, pp. 66-81.

nous avons le Coran, de l'autre nous avons une tradition truffée de discours à la fois fallacieux et misogynes, qui imposent une grille de lecture bien souvent sexiste à l'égard de la femme :

The androcentric bias of the male interpreters of the tradition, who regard maleness as normative humanity, not only erase women's presence in the past history of the community but silence even the question about their absence⁵⁹⁰.

Si tel n'était pas le cas, pourquoi dès lors que l'on soumet le Texte à une analyse logique ou sémiotique, complètement hors des cadres prescriptifs de la tradition, la théorisation sur l'égalité des sexes devient-elle possible ? Ce tour d'horizon, nous l'espérons, aura permis de voir que cette égalité des sexes n'est pas fantasmatique, mais qu'elle existe bel et bien dans le Texte et s'offre à toute personne prête à accueillir celui-ci dans sa plénitude, c'est-à-dire à le prendre dans son fonctionnement complexe où le littéral et l'allégorique se fondent l'un dans l'autre, comme pour donner au Texte toute sa force signifiante. N'est-ce pas « esquisser le geste castrateur », comme le remarque Barthes, que de « réduire [le texte] à l'unité de sens, par une lecture abusivement univoque » ?⁵⁹¹

⁵⁹⁰ Letty M. Russell, *Feminist interpretation of the Bible*, p. 133.

⁵⁹¹ Roland Barthes, *S/Z*, p. 166.

CHAPITRE SIX - ANALYSE SOCIOHISTORIQUE

Nous voici arrivée à la deuxième et dernière étape de l'analyse. Comme nous avons pu le voir au cours de l'analyse sémiotique, il n'est pas un terrain plus périlleux que celui où l'on confronte l'être humain au sens. D'une part, parce que la quête de sens constitue l'une des dimensions essentielles de la condition de l'être humain et, d'autre part, parce que la notion de sens est en soi équivoque. Lorsque l'on évoque le sens des textes sacrés, par exemple, de quoi parle-t-on au juste? Du sens inhérent au Texte ou du sens que nous lui assignons? D'un sens déterminé, absolu, immédiatement accessible à la lecture, ou d'un sens indéterminé, multiple, qui ne peut alors qu'être construit et reconstruit au fil du temps et des générations, et au gré des lectures, des goûts, des attentes et de divers autres facteurs qui suscitent l'interrogation? Le seul fait que ces textes, si anciens soient-ils, continuent de susciter des lectures variées (ici des traductions) témoigne de l'infinie richesse de ces textes, dont la qualité intrinsèque est de signifier continûment. Sinon pourquoi éprouverait-on ce besoin incessant de les revisiter? C'est sans doute en raison de leur caractère intarissable que Benjamin évoque l'existence d'un « noyau essentiel » :

[...] on peut définir ce noyau essentiel comme ce qui en soi-même n'est plus à nouveau traduisible. En effet, si l'on veut en extraire du communicable, autant que faire se peut, et le traduire, il reste néanmoins⁵⁹² encore cet intouchable vers lequel tend le véritable travail du traducteur⁵⁹³.

Ainsi l'on comprend pourquoi les traducteurs s'efforcent les uns à la suite des autres d'accéder à une compréhension de l'original. Et l'on comprend aussi pourquoi toute nouvelle lecture de leur part ne peut fournir une compréhension nouvelle, puisque le « noyau essentiel » demeure pour ainsi dire intouché, mais une compréhension différente. Or, si l'analyse sémiotique à laquelle nous avons soumis le texte original (le Coran) et les traductions a permis d'observer que ces dernières proposent différentes compréhensions du Texte, elle a aussi laissé voir l'existence d'une convergence à un moment ou à un autre entre ces lectures que sont les traductions. Peut-on à partir de cette observation déduire que le texte traduit renferme deux types de sens? Un sens susceptible de varier suivant les époques, les contextes culturels et que Bakhtin appelle « sens idéologique ou événementiel »⁵⁹³ et un sens qui, tout en étant lui aussi idéologique⁵⁹⁴, peut se

⁵⁹² Alexis Nouss et Laurent Lamy, "L'abandon du traducteur", *TTR*, p. 20.

⁵⁹³ Mikhail Mikhaïlovitch Bakhtin, *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, pp. 102-103.

⁵⁹⁴ Nous retenons ici la proposition de Bakhtin selon lequel « là où l'on trouve le signe, on trouve aussi l'idéologie ». *Ibid.*, p. 27.

maintenir parce qu'il continue d'être le lieu commun? Sans doute que oui. Car tout comme le sens « mouvant » peut nous renseigner sur les spécificités sociohistoriques de chaque culture, le sens « persistant » peut nous informer de ce que ces cultures continuent d'avoir en commun.

Or, ce deuxième sens que proposent les traductions s'est avéré, au cours l'analyse sémiotique, être sous-tendu par une vision commune du monde, léguée par le patriarcat. Manifeste tant au niveau lexical que syntaxique des traductions, cette vision est, dirions-nous, l'élément pertinent qui permet au traducteur d'ancrer sa traduction dans un discours social commun⁵⁹⁵. Pour préciser la nature de ce discours, disons qu'il est fondé sur un ensemble d'idées reçues sur la femme et l'homme, c'est-à-dire sur une construction sociale et culturelle des sexes dans laquelle l'homme trouve d'emblée sa place de supérieur hiérarchique :

L'ordre social est fondamentalement marqué par l'androcentrisme et le patriarcat. C'est un système qui place l'homme en son centre, au sommet des hiérarchies qui utilisent soit ouvertement, soit de façon subtile tous les mécanismes institutionnels et idéologiques à sa portée [...] pour reproduire cette domination des hommes sur les femmes⁵⁹⁶.

Bien que la condition de la femme, telle que nous la connaissons, ait été surtout déterminée par des conditions de vie, liées à la fonction maternelle (grossesses rapprochées, allaitement, soins des enfants, etc.) ainsi qu'à des facteurs historiques et socio-économiques, l'esprit humain a toujours voulu l'attribuer à des causes abstraites : volonté divine, péché originel, handicap physico-psychique sont autant d'arguments invoqués pour étayer la thèse de l'« infériorité de la femme » et justifier ainsi la sujétion sociale de cette dernière. N'a-t-on pas fait autant pour légitimer, entre autres conditions, celle de l'esclave, du colonisé ou du prolétaire? Dans ce qui va suivre, nous allons voir que le discours de la traduction ne fait pas que recouper le discours des exégètes, discours que nous avons déjà examiné, mais qu'il rejoint aussi celui de penseurs éminents, musulmans

⁵⁹⁵ Par discours social commun, nous entendons la même chose que Marc Angenot, c'est-à-dire « un objet *composé*, formé d'une série de sous-ensembles interactifs, d'éléments migrants métaphoriques, où opèrent des tendances hégémoniques et des lois tacites ». (Marc Angenot, *Un état du discours social*, p. 16).

⁵⁹⁶ H.L. Menthong, "Les cadres masculins de l'expérience féminine. Les représentations collectives des garçons sur les filles et leurs trajectoires scolaires", Luc Sindjoun, *La biographie sociale du sexe*, p. 102.

ou non musulmans, qui ont abordé la question de la femme. D'où l'utilité d'envisager l'ensemble de leurs discours comme solidaires les uns des autres, comme « les "maillons" de chaînes dialogiques », « reflets les uns des autres, "pleins d'échos et de rappels" »⁵⁹⁷, ne serait-ce qu'en raison de l'image commune qu'ils construisent de la femme.

De la même manière que les exégètes utilisent, lors de leur interprétation du verset 1 de la sourate 4 intitulée *Les femmes*, la légende d'Adam et d'Ève pour faire valoir la préséance ontologique de l'homme sur la femme, les penseurs font appel à bon nombre d'arguments pour montrer que l'infériorité de la femme est bel et bien un phénomène de la nature :

Le seul aspect de la femme révèle qu'elle n'est destinée ni aux grands travaux de l'intelligence, ni aux grands travaux corporels. Elle paie sa dette à la vie non par l'action mais par la souffrance, les douleurs de l'enfement, les soins inquiets de l'enfance; elle doit obéir à l'homme, être une compagne patiente qui le rassérène. [...] les femmes restent toute leur vie de vrais enfants. Elles ne voient que ce qui est sous leurs yeux, s'attachent au présent, prenant l'apparence pour la réalité et préférant les niaiseries aux choses les plus importantes. Ce qui distingue l'homme de l'animal c'est la raison; confiné dans le présent, il se reporte à l'avenir : de là sa prudence, ses soucis, ses appréhensions fréquentes. [...] À cause de la faiblesse de leur raison [des femmes], tout ce qui est présent, visible et immédiat, exerce un empire contre lequel ne sauraient prévaloir ni les abstractions, ni les maximes établies, ni les résolutions énergiques, ni aucune considération du passé ou de l'avenir, de ce qui est éloigné ou absent. [...] ce qui aggrave encore ce défaut, c'est que la nature, en leur refusant la force, leur a donné, pour protéger leur faiblesse, la ruse en partage; de là leur fourberie instinctive et leur invincible penchant au mensonge. [...] cette faculté supplée à la force que l'homme puise dans la vigueur de ses membres et dans sa raison. [...] les femmes aussi se parjurent en justice bien plus fréquemment que les hommes, et ce serait une question de savoir si on doit les admettre à prêter serment. [...] Il a fallu que l'intelligence de l'homme fût obscurcie par l'amour pour qu'il ait appelé beau ce sexe de petite taille, aux épaules étroites et aux jambes courtes [...]. Au lieu de le nommer beau, il eût été plus juste de l'appeler *l'inesthétique*. Les femmes n'ont ni le sentiment, ni l'intelligence de la musique, pas plus que de la poésie ou des arts plastiques; ce n'est chez elles que pure singerie, pur prétexte, pure affectation exploitée par leur désir de plaire. Elles sont incapables de prendre une part désintéressée à quoi que ce soit, en voici la raison. L'homme s'efforce en toute chose de dominer directement soit par l'intelligence, soit par la force; la femme au contraire, est toujours partout réduite à une domination absolument indirecte, c'est-à-dire qu'elle n'a de pouvoir que par l'homme, et c'est en lui qu'elle exerce une influence immédiate. [...] Rousseau l'a dit : "Les femmes

⁵⁹⁷

Marc Angenot, *Un état du discours social*, p. 16. Insistant sur les notions d'*intertextualité* et d'*interdiscursivité*, Marc Angenot fait observer que « [t]out discours est un dispositif interdiscursif, perméable à la migration d'idéologèmes qu'il adapte à son telos propre et partageant des stratégies avec des discours contigus ou parents et, de proche en proche, avec le système hégémonique entier ». *Ibid.*, p. 96.

en général n'aiment aucun art, ne se connaissent à aucun et n'ont aucun génie." [...] On devrait prendre pour règle cette sentence de Napoléon 1^{er} : "Les femmes n'ont pas de rang." Chamfort dit aussi très justement : "Elles sont faites pour commercer avec nos faiblesses, avec notre folie, mais non avec notre raison. Il existe entre elles et les hommes des sympathies d'épidermes, et très peu de sympathies d'esprit, d'âme et de caractère." Les femmes sont le *sexus sequior*, le sexe second à tous les égards, fait pour se tenir à l'écart et au second plan. [...] Il serait à souhaiter qu'en Europe on remit à sa place naturelle ce numéro deux de l'espèce humaine et que l'on supprimât la *dame*, objet des railleries de l'Asie entière, dont Rome et la Grèce se seraient également moquées [sic]. Cette réforme⁵⁹⁸ serait au point de vue politique et social un véritable bienfait .

Dans cette longue citation, portrait que dresse de la femme Schopenhauer (1788-1860), l'un des plus grands philosophes de la pensée occidentale, au 19^e siècle (1884), on voit bien que les arguments invoqués – qu'il s'agisse de la faiblesse anatomique de la femme, de son incapacité intellectuelle et mentale, de sa vocation maternelle ou de sa disposition à distraire l'homme – participent d'une vision fondée sur une division du genre humain en deux catégories bien distinctes, celle des hommes impliquant la raison, l'action, la production et la création et celle des femmes, la subjectivité, la frivolité, la passivité, la reproduction ou l'imitation et le mensonge. À lire ce philosophe, on est porté à croire que l'« infériorité de la femme » est absolument inscrite dans la nature, qu'elle va de soi, et qu'elle n'est, par conséquent, liée à quelque phénomène social que ce soit.

C'est cette même grille de lecture qui a prévalu et continue de prévaloir chez certains penseurs musulmans. Par exemple, au 20^e siècle (1932), époque où le monde arabo-musulman s'efforçait encore de sortir de sa torpeur intellectuelle pour rattraper le retard accusé par rapport à l'Occident, Mohammed Ridha, l'un des célèbres « penseurs » et « réformistes » musulmans, osait encore tenir le discours suivant :

Dieu a préféré l'homme à la femme en le créant plus fort en corps et en esprit... Ne conteste cette préférence de Dieu dans l'ordre naturel que celui qui est ignorant ou prétentieux; l'homme est plus grand de crâne, doté d'une raison plus vaste, d'un muscle plus solide; il est plus apte que la femme à comprendre les sciences et faire toutes sortes de travail; il jouit aussi d'une plus grande aptitude pour accomplir sa fonction relative à l'accouplement conjugal et injecte sa semence à la femme par acte⁵⁹⁹ volontaire et choix .

⁵⁹⁸ Arthur Schopenhauer, "Essai sur les femmes" extrait de *Parerga and Paralipomena*, pp. 21-35.

⁵⁹⁹ Rachid Ridha, *Nidā lil-jins al-laṭīf fī ḥuqūq al-nisā fī al-Islām wa-ḥazzihinna al-islāh*, pp.37-38, cité par Ghassan Asha, *Du statut inférieur de la femme*, p. 48.

Les différences physiques que ce penseur utilise comme prémisse pour conclure à une hiérarchisation de l'espèce humaine, selon lui, de nature divine, sont exploitées une cinquantaine d'années plus tard par Wahbi Sulaiman Ghawji. Plutôt que de tenir compte des découvertes scientifiques du siècle, cet auteur contemporain, éducateur de surcroît⁶⁰⁰, fait référence à des traités de la médecine médiévale⁶⁰¹ pour écrire, en 1976 (année internationale de la femme), que le cerveau de la femme pèse, en moyenne, cent grammes de moins que celui de l'homme, qu'il « comporte moins de circonvolutions et est moins organisé que celui de l'homme »⁶⁰².

Cette vision réductrice de la femme est également partagée par l'un des maîtres à penser du monde moderne, Nietzsche :

Faire erreur sur le problème fondamental : "l'homme et la femme", ne pas comprendre qu'ici l'antagonisme est irréductible, nier la nécessité d'une tension éternelle entre deux pôles hostiles, ou peut-être rêver que l'homme et la femme puissent avoir les mêmes droits, la même éducation, les mêmes prétentions et obligations : c'est un signe *typique* de platitude; et un penseur qui, sur ce point dangereux, a fait preuve de platitude – platitude de l'instinct! – peut être considéré comme suspect, et même davantage : il s'est trahi, il s'est découvert. Il est possible que sur toutes les questions essentielles de la vie, aussi celle de la vie future, sa pensée se montrera toujours trop "courte"; il ne pourra atteindre *aucune* profondeur. Au contraire un homme qui a de la profondeur dans l'esprit et dans les désirs, et aussi cette profondeur de la bienveillance qui est capable d'une sévérité et d'une dureté avec lesquelles on la confond souvent, ne peut jamais, quand il s'agit de la femme, penser qu'en *oriental*, il doit considérer la femme comme une propriété, comme un bien qu'il faut mettre sous clef, comme un être prédestiné à la domesticité et qui y trouve son accomplissement. Il doit retrouver ici la prodigieuse sagesse de l'Asie, la supériorité de l'instinct asiatique, comme l'ont fait autrefois les Grecs, ces

⁶⁰⁰ D'après Ghassan Asha, qui cite à partir de la couverture de l'ouvrage de Wahbi Sulaiman Ghawji, celui-ci y est présenté comme « un âlem honorable et éducateur respectable, diplômé de l'université d'al-Azhar, qui travaille dans les domaines de l'éducation et de l'enseignement depuis 20 ans ». (Ghassan Asha, *Du statut inférieur de la femme*, p. 48).

⁶⁰¹ Notamment le traité de l'éminence grise de la médecine musulmane, Rhazes, décédé en 923, où celui-ci faisait les observations suivantes : « La femelle, de toute espèce, est d'une âme plus périssable, a moins de force et d'endurance, plus d'insouciance et de malléabilité, est plus apte au calme et à l'émotion ainsi qu'à la perfidie et à l'arrogance ; elle est plus petite de tête, plus belle de visage, plus mince de cou, moins large de poitrine et d'épaules ; elle a moins de côtes, des cuisses plus larges ; des jambes plus minces, des mains et des pieds plus petits ; elle est plus peureuse, de mœurs plus douteuses que celles du mâle de toute espèce ». (Wahbi Sulaiman Ghawji, *Al mar'a al muslima*, p. 57, cité par Ghassan Asha, *Du statut inférieur de la femme*, pp. 48-49).

⁶⁰² Voir Wahbi Sulaiman Ghawji, *Al mar'a al muslima*, p. 56, cité par Ghassan Asha, *Du statut inférieur de la femme*, p. 48.

meilleurs disciples et héritiers de l'Asie – qui, d'Homère à Périclès, à mesure qu'ils *croissaient* en civilisation et en force, se montrèrent de plus en plus *sévères* envers la femme, de plus en plus orientaux. *Combien* cette attitude était nécessaire, logique, et même humainement souhaitable, qu'on veuille y réfléchir!⁶⁰³

Quand on sait que ces propos viennent de celui qui a inauguré l'ère du désenchantement et proclamé la « mort de Dieu », celui qui a bousculé les valeurs morales jusque-là établies et incité l'être humain à l'autonomie et à l'indépendance d'esprit, on ne peut plus alors s'étonner que des penseurs ou des exégètes musulmans de l'ère classique comme de l'ère moderne puissent tenir le même discours. On ne peut non plus s'étonner que les traducteurs en fassent autant. Car, comme l'a si bien dit Bourdieu, la préséance universellement reconnue à l'homme est « dans les schèmes immanents à tous les habitus » :

[...] ils [les schèmes] fonctionnent comme matrices des perceptions, des pensées et des actions de tous les membres de la société, transcendants historiques qui, étant universellement partagés, s'imposent à chaque agent comme transcendants. En conséquence, la représentation androcentrique [...] se trouve investie de l'objectivité d'un sens commun,⁶⁰⁴ entendu comme consensus pratique doxique, sur le sens des pratiques .

Aussi, faut-il considérer l'ensemble de ces discours, dans lesquels s'insère le discours traductionnel et dont il constitue une sorte de réplique, comme des « traces », des indices révélateurs des idéologèmes⁶⁰⁵ androcentriques. Ces idéologèmes qui, selon Marc Angenot, « fonctionnent à l'instar des "lieux" aristotéliens, comme des principes régulateurs sous-jacents aux discours sociaux auxquels ils confèrent autorité et cohérence », sous-tendent ici la « sociodicée⁶⁰⁶ masculine » dont la force particulière « vient de ce qu'elle cumule et condense deux opérations : elle légitime une relation de domination

⁶⁰³ Friedrich Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, pp. 177-178.

⁶⁰⁴ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 53.

⁶⁰⁵ L'idéologème, tel que le définit Marc Angenot, peut prendre la forme d'un présupposé du discours, d'un postulat commun, d'un lieu commun ou encore d'une maxime « sous-jacente à un énoncé, dont le sujet circonscrit un champ de pertinence particulier (que ce soit "la valeur morale", "le juif", "la mission de la France" ou "l'instinct maternel") » [et pourquoi pas "l'infériorité de la femme"]. (*Présupposé, topos, idéologèmes*, p. 24, cité par Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 31).

⁶⁰⁶ Par sociodicée, Bourdieu semble évoquer l'idée de justification de la domination masculine qui repose sur une théorie construite autour d'une série d'oppositions fondamentales : femme/homme; nature/culture; intérieur/extérieur ; bas/haut ; courbe/droit ; humide/sec ; etc., oppositions qui valorisent le pôle masculin et dévalorisent de manière concomitante le pôle féminin.

en l'inscrivant dans la nature biologique qui est elle-même une construction sociale naturalisée »⁶⁰⁷. Cela rejoint quelque peu la notion de mythe, qui revêt chez Barthes le sens de « langage », de « parole choisie par l'histoire », c'est-à-dire de construction discursive fabriquée par l'histoire mais qui se présente comme naturelle. Créé par la société, le mythe fait partie intégrante du système de pouvoir en place dont il consolide les structures. D'où le rapport symbiotique que Barthes établit entre pouvoir et mythe quand il dit que « [c]e que le monde fournit au mythe c'est un réel historique, défini, si loin qu'il faille remonter, par la façon dont les hommes l'ont produit ou utilisé; et ce que le mythe restitue, c'est une image *naturelle* de ce réel »⁶⁰⁸. C'est pourquoi notre incursion dans les méandres de la vision androcentrique, qui s'articule autour de l'opposition entre le « soi » et l'« autre », c'est-à-dire entre l'homme et la femme, répond ici à un souci de montrer que les structures de la domination masculine que consolide ce mythe de l'« éternel féminin » (ou « masculin »), sont à vrai dire « le produit d'un travail incessant (donc historique) de reproduction »⁶⁰⁹ auxquels contribuent les discours masculins, dont celui de la traduction, offrant selon Brisset, « un poste d'observation privilégié ».

Lors de l'analyse sémiotique des deux versets (verset 1 et verset 34 de la sourate 4) et de leurs traductions, nous avons pu constater que la traduction faisait subir toutes sortes de manipulations à l'original qui se traduisent par une reproduction des concepts patriarcaux, dont celui de l'infériorité foncière de la femme. À titre de rappel, prenons l'exemple des concepts de ***nafs*** (*âme*) et ***zawjaha*** (*son époux*) que fait intervenir le verset traitant de la création (verset 1 de la sourate 34). Bien que ces concepts se soient révélés, au cours de l'analyse, comme ne pouvant souffrir l'assignation d'aucun sens précis – parce que l'un étant employé au sens métonymique (partie [âme] pour le tout [être humain]) désigne l'homme et la femme indistinctement et l'autre, au sens métaphorique, évoque la nature bipartite de l'espèce humaine et le lien symbiotique qui unit les deux parties – les traductions ont, chacune à sa manière, désambiguïsé le ***nafs*** et le ***zawjaha*** et ce faisant, établi entre les deux un lien hiérarchique. Pour faire ressortir la préséance de l'homme (le mâle) dans le processus de la création et ainsi établir sa supériorité ontologique, les traductions ① et ⑥ ont levé l'ambiguïté du terme ***nafs*** en proposant ***homme*** ou ***man***, tandis que les traductions ②, ③, ④ ont fait cesser celle du terme ***zawjaha*** en retenant

⁶⁰⁷ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 40.

⁶⁰⁸ Roland Barthes, *Mythologies*, p. 216.

⁶⁰⁹ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 55.

comme correspondant le terme d'*épouse*, laissant entendre par là que le deuxième sexe créé est féminin. Autrement dit, sur les 7 traductions que nous avons examinées, seules deux, c'est-à-dire ⑤ et ⑦ s'avèrent, en raison de leur choix du terme *soul* pour *nafs* plutôt que celui de *man*, et de l'adjectif possessif *its (mate)* que celui-ci commande, *a priori* neutres. Nous employons ici *a priori*, car la neutralité qu'elles affichent dans ce passage, neutralité dictée manifestement par le choix de *soul*, se mue en une partialité ailleurs. En traduisant la proposition *faddala Allahu ba'dahum 'ala ba'din* (du verset 34 de la sourate 4), l'une par « Allah hath made the one of them [l'homme] to excel the other [la femme] » et l'autre par « God has made the one superior [l'homme] to the other [la femme] », ces deux traductions n'ont-elles pas procédé à une désambiguïsation qui leur permettait de mettre de l'avant l'idée selon laquelle « la supériorité de l'homme sur la femme serait une volonté divine » ? Pourtant l'analyse de cette proposition a permis de voir que de même que le *faddala* pouvait vouloir dire « préférer » ou « favoriser », ou encore « désigner » ou attribuer particulièrement », le *ba'dahum 'ala ba'din*, qui signifie *stricto sensu* « certains par rapport à d'autres », pouvait tout aussi bien évoquer l'idée de « certains hommes et femmes par rapport à d'autres hommes ou femmes » que celle de « certains hommes par rapport à d'autres hommes ».

Dans des sociétés encore dominées par les valeurs patriarcales – même si ces valeurs ne s'imposent plus dans certaines sociétés avec la même évidence qu'autrefois, grâce notamment à l'immense travail critique entrepris par les féministes – le lecteur qui lira ces traductions trouvera sans doute leur contenu pertinent et logique, ne serait-ce que pour les deux raisons suivantes : la première, tient à une croyance fort répandue selon laquelle le texte sacré, quelle qu'en soit l'obédience, serait le fondement même de la vision androcentrique, et la deuxième, à des sentiments inavoués ou à ce que Bourdieu appelle « l'inconscient androcentrique » et qu'il dit survivre autant chez les hommes que chez les femmes.⁶¹⁰ Et c'est l'enchevêtrement des deux qui confère une valeur de « vérité » au contenu idéologique introduit par les traductions. Or nous l'avons vu, ce contenu résulte davantage d'une manipulation de l'original qui, ayant été « filtré » « retravaillé », « reconstruit », consciemment ou inconsciemment, se trouve transformé en un contenu idéologique rejoignant « l'inconscient androcentrique » du traducteur, en tant que lecteur-ré-énonciateur de l'original, et celui du lecteur en tant que destinataire de cette ré-

⁶¹⁰ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 17.

énonciation qu'est la traduction. La même idée ressort chez Barbara Folkart quand elle compare lecteur⁶¹¹ et traducteur en faisant remarquer que ce dernier « ne se rend pas compte que ce qu'il réactualise c'est, non pas un absolu, mais sa vision du texte, son modèle [...], une hypostase qui ne coïncide que partiellement avec l'énoncé sur lequel portent ses efforts [...]. C'est, qu'il le veuille ou non, *l'idée qu'il se fait du texte* »⁶¹².

Ces remarques, qui nous renseignent sur la « vision-conception », à la fois active et passive du monde, c'est-à-dire des rapports qu'entretient le "sujet" (de l'idéologie) [ici le traducteur] avec la nature, avec autrui, avec son imaginaire (profane ou sacré), avec lui-même »⁶¹³, permettent, si l'on associe l'aspect « passif » que fait revêtir Châtelet à cette « vision-conception » au concept bourdieusien de « l'inconscient androcentrique », de mieux comprendre les phénomènes à l'œuvre dans les traductions, en même temps qu'elles justifient les observations que nous avons faites sur ces dernières. En effet, de même que « la vision que l'on a du texte sacré » peut être pour quelque chose dans les décalages intervenus entre le texte original et les traductions, « l'inconscient androcentrique » peut lui aussi y avoir joué un rôle prépondérant. Car si tel n'était pas le cas, pourquoi la traduction ②, traduction féminine, se fait-elle alors l'écho des traductions masculines et, plus globalement, des discours tenus par les hommes sur la femme? C'est ici justement que la thèse développée par Bourdieu sur le rapport qu'entretient le dominé avec le dominant peut nous éclairer sur les phénomènes à l'œuvre dans nos traductions masculines et féminine. Parce que nous avons (homme ou femme) « incorporé, sous la forme de schèmes inconscients de perception et d'appréciation, les structures historiques de l'ordre masculin »⁶¹⁴ et parce les pensées et les perceptions des dominés [les femmes, dont la traductrice] « sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de *connaissance* sont, inévitablement, des actes de *reconnaissance*, de soumission »⁶¹⁵. D'où la reproduction de cet « ordre masculin » par notre traductrice qui, ne disposant pour le penser que des instruments de

⁶¹¹ « [...] le lecteur – et, plus généralement, le récepteur – confond sa fonction propre d'enregistreur et de décodeur avec celle de l'émetteur et de l'encodeur, "il superpose par un mécanisme de feed-forward, au projet de l'auteur son propre projet ; [...] " ». (Groupe µ, "Lecture du poème et isotopies multiples", dans *Le Français moderne*, p. 217, cité par Barbara Folkart, *Le conflit des énonciations*, p. 333).

⁶¹² Barbara Folkart, *Le conflit des énonciations*, p. 333.

⁶¹³ François Châtelet, *Questions Objections*, pp. 89-90.

⁶¹⁴ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p.17

⁶¹⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.

connaissance du dominant, aboutit à la même conclusion que les traductions masculines, c'est-à-dire à présenter l'infériorité de la femme comme allant de soi, alors que cette « infériorité » résulte, à vrai dire, de l'application des structures de domination autour desquelles s'articule la vision androcentrique. De ce point de vue, Bourdieu a raison de préciser que cette vision s'institue par l'adhésion du dominé (la femme), adhésion qui peut le « conduire à une sorte d'auto-dépréciation, voire d'auto-dénigrement systématiques »⁶¹⁶. Notre traductrice ne s'enferme-t-elle pas, elle-même, dans un rapport de dépendance par rapport à l'homme lorsqu'elle présente, du point de vue ontologique, la musulmane comme étant l'**épouse** créée à partir d'**un seul être**, c'est-à-dire l'homme? Ne se fait-elle pas d'une certaine manière la complice involontaire de l'ordre social existant dont elle est la victime?

Mais peut-on pour autant retenir ces deux facteurs, à savoir « l'idée que l'on se fait du texte sacré » et « l'inconscient androcentrique », comme les seuls facteurs à l'origine des manipulations que font subir les traductions à l'original? Autrement dit, existe-t-il quelque chose de plus concret ou observable qui pourrait avoir aussi motivé ces manipulations? Sans doute que oui, car si l'on en juge par ce que nous dit Marc Angenot, l'ensemble des discours qui surgissent dans une société correspondent à l'état de la société dans laquelle ils prennent forme : « Étudier un état du discours social, c'est isoler des faits sociaux globaux, un ensemble de pratiques par lesquelles la société s'*objective* dans des textes et des langages [...] »⁶¹⁷. Or, la traduction qui est une ré-énonciation médiatisée par un sujet social (le traducteur) n'échappe pas à cette règle; au même titre que les autres types de discours, elle se doit de refléter l'état de la société dans laquelle elle se réalise. En d'autres termes, qu'il s'agisse des traductions effectuées dans le monde occidental ou de celles réalisées dans le monde musulman, traductions que nous avons examinées, le traducteur est toujours influencé par l'univers référentiel dans lequel il évolue et qui conditionne sa production :

La ré-énonciation passe non seulement par la grille linguistique et polysystémique, mais aussi par l'univers de référence du ré-énonciataire et par le discours social dont est imbu celui-ci. En un mot, la remédiation⁶¹⁸ devient une réfraction de l'énoncé reçu à travers l'univers récepteur .

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁶¹⁷ Marc Angenot, *Un état du discours social*, p. 35.

⁶¹⁸ Barbara Folkart, *Le conflit des énonciations*, p. 335.

On pourra, sans doute, nous rétorquer que si les traductions formant notre corpus projettent la même image de la femme, en dépit du fait qu'elles ont vu le jour à des époques variées et dans des sociétés fort différentes, c'est qu'elles reflètent, non pas l'état des sociétés réceptrices, mais bien celui des sociétés émettrices de l'original. Il est vrai qu'il existe bon nombre de différences entre les sociétés occidentales (sociétés réceptrices) et les sociétés musulmanes (sociétés émettrices), mais il est aussi vrai qu'il existe des similitudes, notamment en ce qui concerne le rôle social imparti à la femme. Si tel n'était pas le cas, pourquoi existe-t-il alors des luttes féministes à travers le monde, même si ces luttes se situent à des niveaux et dans des domaines différents? Pour se convaincre de l'existence de ces similitudes, il suffit de se reporter à l'analyse que fait Bourdieu de la société kabyle, société « exotique » par laquelle il opère un détour ethnographique, pour montrer que la structure qui la sous-tend n'est qu'une « image grossie » des sociétés occidentales. Bien que les conditions idéales qu'offraient les sociétés (kabyle ou occidentales) « aux pulsions de l'inconscient androcentrique aient été en grande partie abolies et que la domination masculine ait perdu quelque chose de son évidence immédiate »⁶¹⁹, notamment grâce aux luttes féministes, Bourdieu constate que certains des mécanismes fondant cette structure sont encore à l'œuvre. Qu'il s'agisse de l'univers familial⁶²⁰, scolaire⁶²¹ ou professionnel⁶²², les « attentes objectives » et « collectives » sont encore sous-tendues par une vision du monde qui maintient les femmes dans un rapport de subordination vis-à-vis des hommes :

⁶¹⁹ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 81.

⁶²⁰ « C'est sans doute à la famille que revient le rôle principal dans la reproduction de la domination et de la vision masculine ; c'est dans la famille que s'impose l'expérience précoce de la division sexuelle du travail et de la représentation légitime de cette vision, garantie par le droit et inscrite dans le langage ». (*Ibid.*, p. 117).

⁶²¹ « Plus nombreuses que les garçons à obtenir leur baccalauréat et à faire des études universitaires, les filles sont beaucoup moins représentées dans les sections les plus cotées, leur représentation restant très inférieure dans les sections scientifiques alors qu'elle va croissant dans les sections littéraires. De même, dans les lycées professionnels, elles restent vouées aux spécialités traditionnellement considérées comme "féminines" et peu qualifiées [...], certaines spécialités (mécanique, électricité, électronique) étant pratiquement réservées aux garçons ». (*Ibid.*, p. 125).

⁶²² Même si l'accroissement de l'accès des filles à l'enseignement secondaire et supérieur a joué un rôle décisif dans la transformation de la condition des femmes, celles-ci « restent pratiquement exclues des postes d'autorité et de responsabilité, notamment dans l'économie, les finances et la politique. » *Ibid.* p. 124. Sans compter qu'« elles sont toujours moins bien payées que les hommes, toutes choses étant égales par ailleurs, qu'elles obtiennent des postes moins élevés pour les mêmes diplômes, et surtout qu'elles sont plus touchées, proportionnellement, par le chômage et la précarité de l'emploi, et plus volontiers reléguées dans des postes à temps partiel – ce qui a, entre autres, pour effet de les exclure à peu près infailliblement des jeux de pouvoir et des perspectives de carrière ». (*Ibid.* p. 127).

[...] la rencontre entre les « attentes objectives » qui sont inscrites, surtout à l'état implicite dans les positions offertes aux femmes par la structure, encore très fortement sexuée, de la division du travail et les dispositions dites « féminines » inculquées par la famille et tout l'ordre social [...], a pour effet [...] que les victimes de la domination symbolique peuvent accomplir *avec bonheur* (au double sens du terme) les tâches subalternes ou subordonnées qui sont assignées à leurs vertus de soumission, de gentillesse, de docilité et de dévouement et d'abnégation⁶²³.

Quand on sait que les disparités entre la condition faite aux hommes et celle subie par les femmes continuent d'exister dans l'ensemble des univers sociaux, on ne peut alors s'étonner qu'elles puissent se manifester dans les diverses formations discursives ou exercer une influence sur les traductions. Car tout comme la « force de la structure » permet que se reproduise la domination masculine dans l'espace public (école ou monde du travail) et dans l'espace privé (espace familial), elle permet que cette domination s'énonce ou se ré-énonce dans les discours. Nous l'avons vu, la notion de **quawwamuna 'ala**, qui s'est avérée du point de vue de la langue et de la logique plus en rapport avec la notion de « devoir » qu'avec celle de « pouvoir », a été rendue par des notions exprimant pour la plupart la suprématie des hommes : **sont supérieurs** (①), **ont autorité/have authority** (②,③ et ⑦) ou **are the guardians** (⑥). Même lorsque les traductions ④ et ⑤ optent pour des solutions exprimant la nécessité pour les hommes d'accomplir leur « devoir » à l'égard des femmes, à savoir que les hommes **assument** les femmes ou **are in charge**, il reste qu'elles font passer ce « devoir » pour une « préférence » en restituant la proposition suivante, **faddala allahu ba'dahum 'al ba'din**, l'une par **à raison de ce dont Dieu les avantages** (les hommes) **sur elles** (les femmes) et l'autre, par **because Allah hath made the one of them (men) to excel the other (women)**.

Devant l'ensemble des manipulations que les traducteurs font subir à l'original, comment ne pas être d'accord avec l'analyse que propose Tejaswini Niranjana de l'histoire coloniale et dans laquelle l'image du colonisé⁶²⁴, telle qu'elle est projetée dans tous les discours coloniaux, y compris dans celui de la traduction, se révèle davantage comme une construction destinée à cautionner la politique de colonisation que le reflet de ce que celui-ci est réellement? Comment ne pas être d'accord avec l'analyse menée par les féministes sur le concept de « genre » (*gender*) qui, au-delà de la dimension sexuelle (biologique),

⁶²³ *Ibid.*, p. 83.

⁶²⁴ Ici, la situation du colonisé en tant qu'être dominé est comparable à celle de l'« être féminin » que Bourdieu dit être un « être perçu ». (*Ibid.*, p. 90).

s'avère renfermer une dimension socioculturelle où s'exercent des rapports de force entre les sexes et où le masculin l'emporte toujours sur le féminin? Comment ne pas être d'accord avec leur entreprise déconstructionniste des mécanismes linguistiques qui, fondés pour la plupart sur une logique androcentrique et patriarcale, continuent de refléter l'infériorité de la femme, sinon d'exclure celle-ci ou de l'occulter?⁶²⁵ Comment ne pas être d'accord avec leur volonté de rendre la femme visible dans la langue et dans le champ de la littérature où son image n'est à vrai dire que le reflet du désir de l'homme? Toutes ces considérations nous amènent à envisager le discours traduisant comme le lieu « où se croisent des pulsions et des signes idéologiques »⁶²⁶ et qui expliquent pourquoi nos traductions sont à considérer, non pas comme des entités solidaires du « monde-texte », mais comme des constructions reflétant l'état des sociétés où elles ont pris forme et des normes implicites ou explicites qui régissent ces dernières. Car si l'on conjugue l'idée que l'on se fait du texte sacré, le Coran en l'occurrence, et qui consiste à croire que ce type de texte fournit les dispositifs de la domination masculine, aux phénomènes de reproduction de cette domination par les hommes autant que par les femmes, on peut alors comprendre pourquoi les traductions y prennent part elles aussi.

⁶²⁵ Ainsi que le note Luce Irigaray, la langue et la société ont des liens indissociables : « La langue est un effet de sédimentation d'époques de communications sociales. Elle n'est ni universelle, ni neutre, ni intangible. Il n'y a pas de schémas linguistiques existant depuis toujours dans le cerveau de tout sujet parlant mais chaque époque a ses nécessités, crée ses idéaux et les impose comme tels. Certains sont historiquement plus résistants que d'autres. Les idéaux sexuels en sont un bon exemple ». (Luce Irigaray, *Sexes et Genres à travers la langue*, p. 457).

⁶²⁶ Annie Brisset, *Sociocritique de la traduction*, p. 318.

CONCLUSION

Cette thèse, nous l'espérons, aura montré que les enjeux de la traduction dépassent de loin la simple opération de transfert d'une langue à une autre à laquelle on associe généralement l'activité traductionnelle. Souvent lieu de manipulations lourdes de conséquences pour l'« Autre » (ici la femme), la traduction est avant tout une représentation mentale que le traducteur élabore à partir du texte à traduire en y appliquant sa grille de lecture, c'est-à-dire l'ensemble des présupposés (culturels, idéologiques, axiologiques, intellectuels, etc.) qu'il a intériorisés ou acquis cours de son existence. Ce faisant, il y imprime la marque de sa propre subjectivité et construit une relation d'équivalence qui, ainsi que nous avons pu le constater, ne laisse pas indemnes les virtualités interprétatives de l'original. D'où la nécessité de se départir du double mythe qui voudrait que l'original renferme un « sens absolu » et que la traduction en soit une pure et simple duplication.

C'est à partir de cette perspective traductologique, qui montre que le travail de la traduction se situe bel et bien au carrefour des sciences humaines, que nous nous interrogeons sur la légitimité de la conception qui continue de régner dans le monde musulman et qui consiste, d'une part, à faire revêtir au Texte (le Coran) un sens « absolu », donc intemporel et, d'autre part, à se prévaloir d'une lecture millénaire. La mise en question de cette lecture est d'autant plus indispensable que celle-ci a servi de substrat à l'ensemble des élaborations juridiques et des lois formant la *charia*, millénaires elles aussi, mais qui continuent jusqu'à ce jour de régir la sphère familiale, dans presque tous les pays musulmans :

In the area of legal reform, secularism in its "pure" form replaces the Shari'a in all areas of public law with codes of other, in practice Western, origin and makes citizens of all religions in principle equal before law. The best known example of this is, of course, the Turkish legal reforms of the 1920s. Most other Muslim countries have in fact done the same thing in many areas, usually *excepting the more "sensitive" areas relating to family life, such as marriage, divorce, inheritance, etc*⁶²⁷. (C'est nous qui soulignons)

À titre d'exemple, citons les lois élaborées à partir de l'interprétation du verset 34 de la sourate 4, notamment de la notion de *qawwama*, fournie par les exégètes classiques (dont Tabari) et à l'aide desquelles on a institutionnalisé l'infériorité de la femme par rapport à l'homme tant dans le domaine privé que dans le domaine public. Dans le domaine privé,

⁶²⁷ William E. Shepard, "Islam and ideology, Towards a Typology", *International Journal of Middle Studies*, pp. 309-310.

par exemple, le code de la famille de la plupart des pays musulmans comporte à quelques différences près, exception faite de la Turquie et dans une certaine mesure de la Tunisie, des articles tels que ceux stipulant l'obéissance de la femme à son époux, l'obligation pour toute femme d'avoir un tuteur matrimonial (*wali*) lors du mariage, l'impossibilité pour une musulmane d'épouser un non musulman ou encore ceux la dépouillant du droit d'exercer son autorité parentale et du droit de transmettre sa nationalité à ses enfants, la transmission ne se faisant que par filiation paternelle. Outre ces dispositions qui maintiennent la femme sous la tutelle de l'homme et lui renient ses droits fondamentaux d'être humain, il en est d'autres qui entravent son accès à la gestion des affaires publiques. Dans certains pays, des lois fondées sur le concept de *quawwama* excluent la femme des fonctions impliquant l'exercice d'une autorité, celle-ci étant exclusivement réservée à l'homme. Même dans les pays dont la constitution prévoit l'égalité des droits et des chances entre l'homme et la femme, les femmes font la plupart du temps l'objet de discriminations qui diminuent leur chance d'accéder à un certain type de fonctions. On voit bien que ce tissu législatif, où s'entremêlent le privé et le public, est dans tous les cas de figure hostile à la femme.

La question ici est non pas de savoir si la lecture classique et les lois auxquelles celle-ci a servi de fondement dans un contexte socioculturel d'il y a dix siècles se justifient ou non au regard du Texte, les exégètes et jurisconsultes ayant appliqué des méthodes de lecture relevant des sciences religieuses et une grille de lecture en rapport avec l'ensemble des conditions sociales, économiques et politiques de leur temps. La question est de savoir plutôt si notre contexte, avec l'évolution humaine qu'il implique et les nouveaux moyens qu'il offre, nous permet de faire émerger un sens susceptible d'être en accord à la fois avec les principes du Texte et les nécessités de notre époque. Comme le souligne, à juste titre, Mohamed Arkoun,

[...] il reste beaucoup à faire pour élucider la portée exacte de son enseignement [du Coran] au sujet des femmes. Il [le Coran] en a beaucoup parlé ; et il faut bien distinguer cet enseignement de celui des juristes – tous des hommes – consigné dans la shari'a ou droit musulman⁶²⁸.

Nous croyons avoir démontré, tout au long de notre analyse, que si les traductions sont passées pour ainsi dire à côté de certains enseignements, c'est bien parce qu'elles restent

⁶²⁸ Mohammed Arkoun et Maurice Borrmans, *L'islam. Religion et société*, p. 98.

plus ou moins prisonnières d'un carcan androcentrique. Inutile donc de préciser que le souci premier de notre étude était de démontrer que le Texte peut être lu autrement par une femme, pour peu que celle-ci dispose de moyens ou concepts autres que ceux de la classe dominante. D'où justement notre recours aux théories d'inspiration culturaliste et féministe. Inutile aussi de rappeler que sans les concepts de l'herméneutique moderne tant du point de vue sémiotique que sociocritique, il aurait été difficile, voire impossible, de faire une lecture critique du Texte et de ses traductions et de reconstruire à partir du Texte des réseaux sémantiques d'où émerge une conception de la femme et du monde différente de celle proposée par les traductions. Jacques Berque, l'un des auteurs dont la traduction fait partie de notre corpus, évoque lui aussi la nécessité de ce type de critique :

[...] le Coran n'est pas une archive, fût-elle sainte et vénérable, mais une structure toujours actualisable : structure sémantique, phonique, pragmatique. Si par définition l'esprit échoue à en saisir la plénitude, du moins peut-il s'attacher au pluralisme de ses termes et à leurs relations mutuelles. Relations, soit dit en passant, qui pour partie s'inscrivent dans la durée, puisque c'est celle-ci aussi bien que vise le message⁶²⁹.

Nous ne répéterons jamais assez que le sens n'est pas « immuable », c'est-à-dire « établi » une fois pour toutes dans le Texte, mais qu'il se construit et se reconstruit au fil du temps, au gré des lectures et de ce qui les motive. C'est ce même principe que semblent défendre certains auteurs musulmans quand ils s'attaquent « à une vision et à une croyance des plus répandues dans la mentalité islamique », c'est-à-dire « celles du sens "absolu" des notions et des décrets coraniques, indépendant du temps et du contexte [...] »⁶³⁰, dénonçant par là l'enfermement qu'implique pour l'islam et les musulmans une conception qui ne jure que par la lecture du passé. Dans cette optique, de même que le sens n'est pas « établi » dans le Texte, le devenir de l'islam et des musulmans n'est pas « inscrit » une fois pour toutes dans ses interprétations. Ce devenir dépend de la volonté des musulmans, hommes et femmes, de se libérer de la pensée passéiste qui les entrave. Or, on ne peut se délester du poids du passé et adhérer au présent si l'on ne se donne pas le droit de soumettre les sources scripturaires que sont le Coran et la Tradition à une analyse critique approfondie, comme celles menées par certains réformistes sur la question du pouvoir politique en islam ou sur celle de la femme. La question du « mariage » entre le religieux et le politique que nous avons eu l'occasion d'aborder dans le chapitre consacré à

⁶²⁹ Jacques Berque, *L'islam au défi*, p. 170.

⁶³⁰ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ?*, pp. 14-15.

la réflexion de Mohamed Chahrour a fait l'objet d'un examen approfondi par d'autres auteurs, qui mettent à mal l'interprétation classique en dévoilant les visées despotiques. L'un des exemples trahissant ce type de visées est, comme le souligne Abdou Filali-Ansary, le détournement du sens du concept de *hakimiyya*. Ce concept, que M. Khalfallah a soumis à une analyse textuelle (du Coran) et contextuelle, s'est avéré plus en rapport avec la notion d'*arbitrage* qu'avec celle de pouvoir au sens où on l'entend aujourd'hui (pouvoir politique)⁶³¹. C'est pourquoi quand on parle de pouvoir on se doit de souligner qu'il est détenu dans certains pays musulmans par deux sectes : l'une, formée essentiellement de despotes, se réclame d'une légitimité islamique pour exercer une autorité arbitraire et absolue dans le domaine politique et l'autre, composée exclusivement des hommes de religion (*'ulama*), se prévaut d'une lecture millénaire et d'une vision archaïque pour maintenir sous son joug la communauté qu'elle gère du point de vue juridique.

Quand M. Khalfallah évoque le phénomène de *non-lecture*⁶³² comme un caractère inhérent aux sociétés musulmanes contemporaines, il a à la fois raison et non. Il a raison parce que jusqu'à ce jour les musulmans n'ont pu s'entendre sur une interprétation qui contribuerait à l'amélioration des institutions et au renouvellement des mentalités, le paysage intellectuel musulman étant, à l'heure actuelle, le lieu où s'affrontent toutes les tendances. C'est pourquoi s'entendre sur une lecture qui ferait prévaloir les droits de l'homme et de la femme, la justice sociale, la tolérance, le respect des différences, etc., ingrédients indispensables à ce « vivre ensemble » auquel les nécessités de notre époque nous invitent, semble, à voir les dérives idéologiques actuelles, relever d'un projet chimérique. Hélas! En revanche, M. Khalfallah n'a pas raison parce que les sociétés musulmanes contemporaines sont bel et bien en plein processus d'interrogation des Écritures, et les diverses lectures proposées offrent des réponses à un éventail de questions. Aux travaux de Ali Abderrazik⁶³³ (*L'islam et les fondements du pouvoir*) et de Mahmoud Taha⁶³⁴ (*Un islam*

⁶³¹ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 34.

⁶³² *Ibid.*, p. 38.

⁶³³ L'auteur n'a pu ni publier d'autres livres ni poursuivre son travail, en raison de l'extrême violence des réactions suscitées par son premier essai. Comme le souligne Abdou Filali-Ansary « l'ouvrage d'Ali Abderrazik, *L'islam et les fondements du pouvoir*, a constitué un moment important dans l'histoire des musulmans, dans la mesure où celui-ci a ouvert une nouvelle ère de débat sur des questions fondamentales. Jamais, depuis les premières confrontations qui avaient suivi la mort du Prophète, les musulmans ne s'étaient posés avec une telle intensité les questions de la relation du sacré et du profane, du religieux et du politique, de la foi et de l'histoire ». (Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 95).

à vocation libératrice), l'un visant à démêler le religieux du politique et l'autre, le religieux du législatif, s'ajoutent ceux de bon nombre d'autres penseurs⁶³⁵, dont les lectures convergent vers un même but, à savoir « le rejet du système construit par la tradition savante, devenu l'expression de l'orthodoxie musulmane, au nom de la fidélité aux principes essentiels du message »⁶³⁶. Seulement, ce courant de pensée, qui pointe vers une nouvelle manière d'appréhender le Texte, s'est vu occulté, sinon étouffé, au profit d'un traditionalisme qui s'obstine à saisir le Texte et le monde à travers un prisme millénaire :

La quasi-totalité des pays musulmans [...] exerce une répression et une censure sévères. Aucun d'entre eux n'admet la contestation. Peu de gens osent franchir le pas de l'opposition ouverte contre la ligne religieuse établie depuis le XII^e siècle et encore défendue par les théologiens contemporains. Ceux qui le tentèrent furent écartés de la scène publique quand ils échappèrent à la mort ou aux geôles. Des champions de la laïcité ne réimprimèrent jamais leurs écrits et souvent même les renièrent pour rejoindre la thèse officielle de l'islam à la fois religion, méthode de gouvernement et façon de vivre !⁶³⁷

Est-à dire que les tensions que connaît le monde musulman aujourd'hui sont éternelles ou exceptionnelles ? Sans doute que non. Les mondes judaïque et chrétien, pour n'évoquer que les adeptes des religions du Livre, les ont eux aussi connues. La lutte démocratique qui a été engagée par les chrétiens, par exemple, et au profit d'une sécularisation, est née de la volonté de s'affranchir d'une autorité ecclésiastique qui, tout en s'alliant avec les pouvoirs en place, entendait conserver son emprise sur l'espace séculier. Pour autant qu'on le sache, ni l'Église ni le monde chrétien n'ont eu à souffrir de la séparation opérée en principe entre le religieux et le politique. Les communautés juives et chrétiennes continuent de partager la même croyance sans pour autant avoir à subir une quelconque emprise. N'est-ce pas en s'appuyant sur les acquis scientifiques, techniques et économiques et sur les nouveaux principes gouvernant l'ordre politique qu'elles sont

⁶³⁴ Pendu pour apostasie, le 18 janvier 1985, pour avoir osé proposer « de nouvelles interprétations du Coran qui, dans le respect des fondement de l'islam, [devaient entraîner] une refonte complète de la charia. [...] El Azhar, qui avait demandé sa tête, et la Ligue du monde musulman, dont le siège est à la Mecque, ont félicité le président Noumeiry après cette pendaison ». (Mohamed Charfi, *Islam et liberté*, p. 85).

⁶³⁵ Fazlur Rahman, Aziz Al-Azmeh, Mohamed Talbi, Abdolkarim Soroush, Mohamed Charfi, Abdelmajid Charfi, Yadh Ben Achour, ainsi que bon nombre d'autres penseurs parmi lesquels figurent des orientalistes.

⁶³⁶ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 240.

⁶³⁷ Fereydoun Hoveyda, *L'islam bloqué*, p. 140.

parvenues, au fil du temps, à établir l'ordre démocratique que nous leur connaissons aujourd'hui?

On pourrait sans doute nous reprocher de faire un amalgame entre l'Église, en tant qu'institution légitime, et la classe des religieux et théologiens musulmans. Certes, en théorie, il n'existe pas de clergé en islam, du moins dans l'islam sunnite, mais la réalité est tout autre : le monopole de la lecture, la *fatwa*⁶³⁸ (décret religieux), la mise à l'index de travaux critiques ou l'excommunication de certains penseurs sont autant de preuves d'une mainmise religieuse. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'une telle situation va perdurer. En effet, pour peu que les intellectuels progressistes bénéficient de l'appui nécessaire⁶³⁹ à la diffusion de leurs idées, et pour peu qu'ils parviennent à travailler de concert, la réalisation d'une lecture adaptée aux nécessités actuelles peut alors devenir envisageable. Non plus confiée aux seuls « bons soins » des religieux et des théologiens, cette nouvelle lecture résulterait des efforts conjugués de savants de tous ordres – philosophes, anthropologues, historiens, sociologues, islamologues, juristes, linguistes, traducteurs, etc. – et sans distinction de sexes. Par là, nous ne voulons pas dire que les hommes de religion n'ont plus d'avis à donner, nous voulons simplement souligner la complexité de la tâche et les innombrables types de savoirs que celle-ci requiert pour être menée à bien.

Car si le Texte peut jouer un rôle de guide, il ne saurait à lui seul modeler la vie des musulmans. Ce sont plutôt les conditions de la vie et l'ensemble des mutations

⁶³⁸

La *fatwa* au sens de décret religieux a la force de la bulle papale, à la seule différence que les musulmans ont à la place et du Pape et du clergé un Conseil de théologiens. S'il est des *fatwa* que l'on pourrait qualifier de positives, comme celles rédigées par Abdou et autorisant la consommation de viande d'animaux égorgés suivant le rite juif ou le dépôt d'argent dans une caisse d'épargne avec un intérêt modéré, il en est bien d'autres et en nombre plus important qui sont quant à elles répressives. Pour ne citer que quelques-unes parmi ces dernières, rappelons les plus récentes, comme celle prononcée, en 2002 par la Cour d'appel islamique du Nigeria, contre Amina Lawal, la femme adultère que l'on devait lapider jusqu'à ce que mort s'ensuive ou encore celle lancée en 2005, par Haseeb-ul-hasan Siddiqui, membre du Conseil des uléma sunnites, contre la star indienne du tennis, Sania Mirza, qui avait osé porter une tenue « indécente » selon les uléma.

⁶³⁹

L'appui que nous évoquons ici engloberait à la fois les décideurs politiques musulmans, les médias nationaux et les médias internationaux. Comme que le souligne Abdou Filali-Ansary, « [le] courant d'idées, ou plutôt la collection d'initiatives théoriques qui trace un chemin différent [de celui du mouvement "islamiste" ou "fondamentaliste"] et pointe vers d'autres horizons, s'est trouvé complètement occulté. Les médias n'ont en général même pas remarqué sa présence, puisqu'il ne produit pas d'événements sensationnels, autant dire pas d'événement du tout. Les courants animés d'esprit critique, de tolérance et d'ouverture d'esprit ne produisant pas de violence, ils semble n'intéresser personne ». (Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 6).

socioculturelles que celles-ci impliquent qui déterminent le mode de vie, la manière d'être ou le comportement des sociétés. Aucune religion, y compris l'islam, n'aurait pu franchir les barrières culturelles ni survivre aux bouleversements que les sociétés ont connus au fil des siècles, tant du point de vue des idées et des mœurs que du point de vue des institutions, si elle n'était que ce carcan rigide auquel on a tendance à l'assimiler.

C'est pourquoi évoquer la tradition et se réclamer de l'héritage du passé sans s'interroger sur les exigences du présent, c'est suspendre le cours de l'histoire et de l'évolution, c'est réduire l'islam à un tout monolithique dans l'espace et statique dans le temps, c'est fermer la porte du progrès à la culture musulmane. Peut-on concevoir, exception faite des valeurs immuables et universelles, telles que la justice, l'honnêteté, la paix, le respect, l'égalité, etc., que ce qui était convenable ou répressible pour le musulman de l'époque peut l'être encore pour celui d'aujourd'hui ? Que non ! Comme l'a si bien dit Ferjani, « [...] le salut n'est pas derrière nous, dans la recherche d'un retour à "l'âge d'or" [...], mais devant nous, dans la marche de l'humanité vers la maîtrise de son destin, vers l'épanouissement des corps et des esprits [...] »⁶⁴⁰. Mais pour que cette marche vers l'avant puisse se faire, un examen lucide et critique du passé semble incontournable. Cet examen, dont la finalité serait de formuler une synthèse féconde de l'héritage du passé et des exigences du présent, devrait avoir pour but de faire émerger les valeurs et les expériences historiques susceptibles d'encourager les musulmans dans leurs efforts d'émancipation. On ne peut, en effet, se réclamer de sa tradition, sans y avoir distingué, au regard du présent, l'essentiel du superflu, le positif du négatif, l'utile de l'inutile, le « fécond » du « stérile », etc. Aucune société ne saurait avancer, aucune tradition ne saurait se maintenir vivante en l'absence d'un perpétuel va-et-vient entre le passé et le présent, c'est-à-dire sans une tension permanente entre le « là-bas et alors » et le « ici et maintenant ». Aucune tradition ne saurait survivre si elle n'est pas animée par cet esprit de création.

Autrement dit, toute conception qui se mure dans des représentations d'un autre âge sans se préoccuper des nécessités du présent ne peut qu'entraîner la décadence. Or, nous le savons, la décadence est l'un des maux dont souffre le monde musulman et dont il tente, voilà maintenant plus d'un siècle, de se sortir sans y parvenir. Mais nous savons également que si tout le monde s'entend pour attribuer la décadence à un mimétisme aveugle, chacun

⁶⁴⁰ Mohamed-Chérif Ferjani, *Les voies de l'islam. Approche laïque des faits islamiques*, pp. 139-140.

définit ce mimétisme à sa manière et propose son propre programme. C'est ainsi que pour les adeptes du paradigme moderne, il s'agit d'une répétition mécanique des anciennes traditions, qui va à la fois à l'encontre de l'esprit de la religion et des lois de l'évolution ; d'où leur insistance sur la nécessité d'une relecture qui permette au monde musulman de vivre avec sérénité son présent et de renouer avec les traditions susceptibles de lui donner un élan. Tandis que pour les partisans du paradigme traditionnel, il est question d'une imitation des concepts modernes, spontanément associés à l'Occident et jugés trop « matérialistes », trop « libertins » ou « permissifs ». Aussi, envisagent-ils l'ancienne lecture comme seule garante de l'éthique et de la spécificité islamiques. À entendre ces derniers, on croirait que la modernité ne se mesure qu'à l'aune d'un matérialisme envahissant ou d'un individualisme outrancier et ne peut alors qu'engendrer le « mal ». Mais la modernité ne se réduit pas à cela ; elle s'impose par ses révolutions scientifiques, philosophiques, économiques, politiques et culturelles, qui ont permis l'émergence d'une nouvelle vision du monde et l'instauration d'institutions garantissant les droits fondamentaux de la personne et sa liberté de pensée et de conscience.

Comme il est permis d'en juger à la lumière de tout ce qui précède, les problèmes auxquels est confrontée la culture musulmane tiennent non pas à une impuissance « pathologique » de l'islam à penser la modernité mais au retard accusé par le monde musulman, retard qui a empêché l'émergence d'une pensée moderne dans l'islam. Car si la clef de voûte de la pensée moderne est la rationalité, le processus de rationalisation débute, ainsi que l'a montré Max Weber, avec le monothéisme⁶⁴¹. À l'encontre des thèses de théologiens et de traditionalistes, qui tendent à opposer islam et modernité, on peut citer un passage où Jacques Berque s'exprime en termes on ne peut plus éloquents :

À ceux qui, par nostalgie peut-être, cherchent dans l'islam un refuge contre les profanations du monde moderne, un lieu par excellence du sacré, signalons un fait embarrassant pour leur thèse. La racine sémitique qui désigne le sacré, *q.d.s.*, ne compte dans le Livre qu'une dizaine d'emplois,

⁶⁴¹

« L'adéquation que fait Weber entre *modernité* et *rationalisation* continue de donner lieu à bien des interprétations. L'une d'elle consiste à ne considérer la rationalisation que bâtie sur les ruines d'une représentation traditionnelle du "monde vécu" dans laquelle est rangée la religion [...]. [...] Plus précisément, la modernité apparaît au terme d'un processus dont l'origine se situe dans le monothéisme du judaïsme antique et dont l'ultime étape sera accomplie par le protestantisme ascétique ». (P. Ladrière, "La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité", *Archives des sciences sociales des religions*, p. 105).

nombre que l'on comparera utilement aux 49 occurrences de la racine 'q.l,
laquelle évoque la réflexion, le raisonnement⁶⁴².

C'est cette inlassable réitération de l'exercice de la raison qui nous permet, à notre tour, de dire que le Coran contient en germes les principes de la modernité⁶⁴³. N'est-ce pas une attitude moderne que d'insister sur la nécessité d'éliminer la *jahiliyya* (l'ignorance) en invitant le païen à prendre ses distances par rapport aux croyances traditionnelles ? N'est-ce pas une attitude moderne que d'ordonner la lecture⁶⁴⁴, lecture qui implique davantage le déchiffrement, la compréhension du monde et des savoirs que la simple récitation ? N'est-ce pas une attitude moderne que de mesurer la grandeur de l'être humain à l'aune de la sagesse ? : « [...] "Sont-ils égaux, ceux qui savent et ceux qui ne savent pas"? Seuls les doués d'intelligence se rappellent »⁶⁴⁵.

Soulever ces questions, c'est montrer qu'il existe un lien très étroit entre modernité et religion et renvoyer ainsi dos à dos les musulmans et les occidentaux qui s'entêtent à opposer islam et modernité. Car de même que Mohammed Arkoun a raison d'attribuer le rejet de la modernité par certains musulmans à une conscience de l'humiliation⁶⁴⁶, de même Henri Stierlin et Paul Balta, pour qui l'« islam des lumières » n'est pas une fiction, ont raison de rectifier la vision réductrice qu'entretennent certains occidentaux sur l'islam⁶⁴⁷. À ces

⁶⁴² Jacques Berque, *L'islam au défi*, p. 142.

⁶⁴³ La modernité étant entendue ici au sens de rationalisation.

⁶⁴⁴ Sourate 96, Versets 1-5.

⁶⁴⁵ Verset 9, Sourate 39. Voir traduction de la Présidence Générale des Directions des Recherches, *Le saint Coran*, p. 459.

⁶⁴⁶ « L'islam fondamentaliste se définit par deux reniements majeurs : le rejet par oubli et ignorance institutionnalisée de la longue période des lumières ; le rejet, plus radical encore, de la modernité et de ses acquis les plus universalisables au motif qu'elle est le produit d'un Occident colonialiste et impérialiste ». (Mohammed Arkoun, "Un islam des lumières", *Le nouvel Observateur*, p. 8).

⁶⁴⁷ « On considère trop souvent l'apport du monde islamique à la haute époque comme un simple conservatoire de textes classiques (Aristote, Platon, Plotin, Euclide, Ptolémée, Archimède, Héron ...) [...]. Mais la science arabe ne se contente pas d'être un relais qui fait le lien entre la pensée grecque et le monde médiéval chrétien. Les chercheurs en terre d'islam ont poursuivi la démarche des savants antiques : mathématiques, algèbre, physique, optique, musique, médecine, géographie, astronomie, cosmologie connaissent, au temps des Omeyyades et des Abbassides (VII^e-XIII^e siècle), une formidable avancée ». (Henri Stierlin, "Quand les sciences éclairent les arts", *Le nouvel Observateur*, p. 30). Voir aussi Paul Balta, qui nous dit que « [m]ême si on observe une certaine évolution depuis une dizaine d'années, les manuels scolaires français – et européens en général – sont très discrets sur l'apport scientifique de la civilisation arabo-musulmane. Celle-ci a pourtant été à la pointe de la modernité, dans de nombreux secteurs, à une époque où l'Europe était encore en pleine barbarie [...] ». (Paul Balta, "Stéréotypes et réalités", Abderrahim Lamchichi, *Islam et Occident : la confrontation ?*, p. 51).

visions somme toute classiques, qui s'obstinent à ignorer les processus historiques, il y a lieu de rappeler que l'histoire de l'humanité est faite d'emprunts, de mixité et de brassages et que la connaissance que nous avons aujourd'hui du monde n'aurait été possible sans cette interpénétration des cultures et des civilisations.

Soulever ces questions, c'est souligner deux points importants en rapport avec la culture musulmane. D'une part, que les ingrédients fondant l'esprit critique étaient à l'œuvre chez les philosophes et savants musulmans et que sans le triomphe de l'orthodoxie sur ces derniers, les civilisations musulmane et occidentale se seraient sans doute rencontrées après la Renaissance. Leur communauté d'idées et de vues ne se manifeste-t-elle pas à travers la place ménagée aux œuvres d'Avicenne, d'Averroès, ainsi qu'à celles d'autres penseurs dans les universités d'Europe ? D'autre part, que cet esprit critique n'aurait pu se développer en terre d'islam si les penseurs ne s'étaient pas imprégnés de la pensée grecque, des mathématiques indiennes et de toutes les connaissances de l'époque.

C'est pourquoi la modernité, telle qu'elle s'offre à nous aujourd'hui, doit être envisagée non pas comme une conception exclusivement occidentale et donc en rupture avec la vision musulmane mais comme l'aboutissement d'une démarche intellectuelle entreprise par certains penseurs musulmans et menée à terme par des penseurs occidentaux. Aussi, les intellectuels musulmans contemporains oeuvrant dans les champs de la science historique et des sciences sociales ont-ils, ainsi que le souligne Arkoun, le devoir de clarifier le passé pour construire le futur, les uns en s'attelant à la reconstruction de l'histoire musulmane et les autres, à la déconstruction du système de croyances, système que Abdou Filali-Ansary dit avoir été « construit à travers les âges et qui s'est révélé très efficace dans le *détournement* des idéaux qu'il était censé servir »⁶⁴⁸. Seul ce travail de clarification permettra à la pensée islamique de s'ouvrir de nouveau à la pensée scientifique et philosophique et bénéficier de l'ensemble des idées universalistes et libératrices :

Toutes les sociétés contemporaines sont engagées dans le processus historique contraignant de la civilisation universelle ; seules survivront les cultures capables de développer une responsabilité intellectuelle dans leur contribution à la formation d'une nouvelle humanité pour l'homme [sic]. Il n'y aura pas de place, pas d'auditeurs pour les discours d'accusation, de ressentiment, de haine et de victimisation parce que dans les sociétés où la

⁶⁴⁸ Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam?*, p. 279.

responsabilité intellectuelle prévaudra, il n'y aura pas de partisans pour des régimes totalitaires et oppresseurs⁶⁴⁹.

Comme on peut le constater à travers cette citation, seules les cultures conscientes de leur responsabilité intellectuelle et éthique envers la civilisation humaine, donc envisageant la diversité culturelle comme un tremplin vers la civilisation universelle, pourront se maintenir. En ce sens, l'islam en tant que savoir ou en tant qu'éthique gagnerait à donner et à recevoir. Et c'est parce que l'idée de culture universelle implique la connaissance et la reconnaissance de l'Autre – quel qu'il soit –, que nous avons tenté dans le présent travail de dégager l'éthique coranique en rapport avec l'Autre, l'« être-femme » en tant qu'être humain. Même si nous n'avons abordé qu'un nombre infime de versets, nous espérons néanmoins que le chercheur ou l'étudiant musulman et non musulman qui s'intéresse à la traduction des textes sacrés et à la place que font ces derniers à la femme trouvera dans notre travail sur le Coran, un autre texte sacré, quelques indices qui lui permettent de saisir les véritables enjeux du Texte et de ses traductions et que notre lecture l'encourage à chercher, derrière les subtilités de la prose coranique et de celle des traductions, les problèmes brûlants de l'énonciation et de la ré-énonciation.

⁶⁴⁹ Mohammed Arkoun, "Clarifier le passé pour construire le futur", Abderrahim Lamchichi, *Islam et Occident : la confrontation ?*, p.29.

BIBLIOGRAPHIE

Abdel-Malek, Anouar (1969). *Idéologie et Renaissance nationale. L'Égypte moderne*, Paris, Éditions Anthropos.

Aboû Chouqqa, Abd al-Halim (2000). *Encyclopédie de la femme en islam*, Paris, Éditions Al Qalam.

Abdou, Mohammed (1984). *Risalat al-Twawhid*, Exposé de la religion musulmane, traduit de l'arabe avec une introduction sur la vie et les idées du Cheikh Mohammed Abdou par B. Michel et Moustapha Abdel Razik, Paris, Geutner.

Adams, Charles (1968). *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*, New York, Russell and Russell.

Al-Ashmawy, Muhammad S. (1989). *L'islamisme contre l'islam*, traduit par Richard Jacquemond, Paris, Éditions La Découverte, Le Caire, Éditions Al-Fikr.

Ali, Ameer (1992). *The spirit of Islam*, London, Methuen [1965 i.e. 1922]

Al-Hibri, Azizah (1982). "A study of Islamic herstory: or how did we ever get into this mess?", Azizah Al-Hibri, *Women and Islam*, Oxford, Pergamon Press.

_____ (1997). "Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights", *American University Journal of International Law and Policy*, (electronic resource) vol. 12, Washington D.C., The College, pp. 1-44.

Angenot, Marc (1989). *Un état du discours social*, Longueuil, Québec, Éditions du Préambule.

Arkoun, Mohammed et Maurice Borrmans (1982). *L'islam. Religion et société*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Arkoun, Mohammed (2001). "Clarifier le passé pour construire le futur", Abderrahim Lamchichi, *Islam et Occident : la confrontation ?*, Paris, L'Harmattan.

Arkoun, Mohammed (1982). *Lectures du Coran*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose.

Arkoun, Mohammed (avril-mai 2004). "Un islam des lumières", *Le nouvel Observateur*.

Arnaldez, Roger (1983). *Le Coran. Guide de lecture*, Paris, Desclée.

Arrojo, Rosemary (1994). "Fidelity and The Gendered Translation", *TTR*, Montréal, vol. 7, n° 2, pp. 147-163.

Atkins, Beryl T., Alain Duval et coll. (1993). Le Robert & Collins, dictionnaire français-anglais et anglais-français, Paris et Great Britain, Dictionnaire le Robert, HarperCollins Publishers.

Auda, Gehad (1991). "The 'Normalization' of the Islamic Movement in Egypt from the 1970s to the Early 1990s", E. Martin et R. Scott Appleby, *Accounting for fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 374-412.

- Averroès (1996). *Discours décisif*, traduit de l'arabe par Marc Geoffroy, Paris, Flammarion.
- Aynard Laure (1990). *La Bible au féminin*, Paris, Éditions du Cerf.
- Aziz, Ahmad (1967). *Islamic Modernism in India and Pakistan*, Oxford, Oxford University Press.
- Baalbaki, Mounir (1987). Al-Mawrid. A Modern English-Arabic Dictionary, 11^e édition, Beyrouth, Dar el-Ilm lil-Malayin.
- Badran, Margot (2002). *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden-Boston, Brill, pp. 199-203.
- Ballard, Michel (1990). "Ambiguïté et traduction", M. Ballard, *La traduction plurielle*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- _____ (1992). *De Cicéron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- Bakhtin, Mikhail Mikhailovitch (1977). *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Éditions de minuit.
- Balta, Paul. "Stéréotypes et réalités", Abderrahim Lamchichi, *Islam et Occident : la confrontation ?* pp. 49-54, Paris, L'Harmattan.
- Barthes, Roland (1957). *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil.
- _____ (1970). *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil.
- Beaugrande, E. de and W.U. Dressler (1981). *Introduction to Text Linguistics*, London and New York, Longman.
- Beauvoir (de), Simone (1949, 1976). *Le deuxième sexe*, v. 2, Paris, Éditions Gallimard.
- Behechti, Muhammad (1990). *Philosophie de l'Islam*, ouvrage conçu et compilé par Behechti et Bâhonar et une constellation d'autres uléma, édité et traduit de l'anglais par Abbas Ahmad Al-Bostani, Paris, Publications du séminaire islamique.
- Ben Achour, Yadh (1992). *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Productions.
- Nouss Alexis et Lamy Laurent (1997). "L'abandon du traducteur", *TTR*, Montréal, vol. X, n° 2, pp. 13-62.
- Benveniste, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*, Paris Gallimard.
- Berman, Antoine (1985). "La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain", *Les tours de Babel*, Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress, pp. 31-150.
- _____ (1995). *Pour une critique des traductions : John Donne*, Paris, Éditions Gallimard.

_____ (1999). *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Éditions du Seuil.

Berque, Jacques (1980). *L'islam au défi*, Paris, Éditions Gallimard.

_____ (1995). *Le Coran. Essai de Traduction*, Paris, Albin Michel.

Blachère, Régis (1947). *Introduction au Coran*, Paris, Librairie orientale et américaine, G.-P, Maisonneuve, Éditeur.

Bontems, Claude. "Les rêveries utopiques du juge colonial", *Le juge, une figure d'autorité*, Actes du colloque des 24-25-26/11/1994, Paris, Édition L'Harmattan, pp. 511-548.

Bourdieu, Pierre (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz.

_____ (1992). *Réponses*, Paris, Éditions du Seuil.

_____ (1998). *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

Brisset, Annie (1990). *Sociocritique de la traduction. Théâtre et altérité au Québec (1968-1988)*, Québec, Collection L'Univers des discours, Le Préambule.

Brown, G et G. Yule (1983) : *Discourse analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.

Burgat, François (1996). *L'islamisme en face*, Paris, Éditions La Découverte.

Calder, N. (2002). "Taklîd ", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Tome X, Leiden, Brill.

Carré, Olivier (1983). *Les frères musulmans, Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris, Éditions Gallimard/Julliard.

_____ (1984). *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris, Éditions du Cerf : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

_____ (2004). *Mystique et politique, le Coran des islamistes*, Paris, Éditions du Cerf.

Chahrour, Mohammed (1990). *al-Kitâb wa-l-Qur'an : qira'a mu'asira (Le Livre et le Coran)*, Dimashq (Damas), al-Ahâli lil-tibâ'a wa al-nashr wa al-tawzi'.

_____ (1994). *Dirasat islamiya mu'asira fi ad-dawla wa al-mujtama' (Études islamiques contemporaines sur l'État et la société)*, Dimashq (Damas), al-Ahâli lil-tibâ'a wa al-nashr wa al-tawzi'.

_____ (1994). "La femme en Islam : exemple du droit nouveau", traduit par M. Borrmans, *Études Arabes, Dossiers, Dirâsât Àrabiyyah "Islam et famille"*, 86-87, vol. 1-2, pp. 91-111.

_____ (2002). "Réformons notre pensée !", traduit par Courrier international du 14.11.2002, n° 628, *Al Nahar*, Beyrouth, pp. 1-2. [http : www.nuitdorient.com/n331htm](http://www.nuitdorient.com/n331htm). (Date d'accès : 10.05.2004)

Chamberlain, Lori (1992). "Gender and the Metaphorics of Translation", Lawrence Venuti, *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, London and New York, Routledge, pp. 57-74.

Charfi, Mohamed (1998). *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, Éditions Albin Michel.

_____ (juillet 2002). "Lire le Coran avec des yeux du XXI^e siècle", *Le Nouvel observateur*. L'hebdo en ligne, n° 1965. [http : www.nouvelobs.com/articles/p1965/a21417.html](http://www.nouvelobs.com/articles/p1965/a21417.html). (Date d'accès : le 24 septembre 2003).

Châtelet, François (1979) : *Questions Objections*, Paris, Éditions Denoël.

Chebel, Malek (2004). *Dictionnaire amoureux de l'islam*, Paris, Plon.

Chomsky, Noam (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, M.I.T. Press.

Chouraqui, André (1990). *Le Coran. l'Appel*, Paris, Éditions Robert Laffont.

_____ (1992). *Entête (la Genèse)*, Paris, Jean-Claude Lattès.

Clark, Peter (1996). "The Shahrour phenomenon : A liberal Islamic Voice from Syria", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 7, no 3, pp 337-341.

Commins, Peter (1994). "Hassan al-Banna (1906-1949)", Ali Rahmena, *Pioneers of Islamic Revival*, pp.125-153, London, Zed Books.

Dawood, N.J. (2003). *The Koran*, London, Penguin Books.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Editions de Minuit.

Delisle, Jean (1984). *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

Dermnenghem, Émile (1929). *La vie de Mahomet*, Paris, Librairie Plon.

Dero-Jacob, Anne-Claude (1995). *Société et institutions traditionnelles de l'islam. Une introduction sociologique*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

Du Bellay, Joachim (1948). *La Deffence et illustration de la Langue Françoyse*, éd. critique par H. Chamard, Paris, Didier.

Durkheim, Émile (1969). *L'évolution pédagogique en France*, introduction de Maurice Halbwachs, Paris, Presses Universitaires de France.

Eickelman, Dale F. (1993). "Islamic Liberalism Strikes Back", *MESA Bulletin*, n° 27, pp. 163-166.

Esposito, John L. (1982). *Women in Muslim Family Law*, Syracuse, N.Y., Syracuse University Press.

_____ (1922). *Islam. The Straight Path*, New York, Oxford University Press.

Fahmy, Mansour (1990). *La condition de la femme dans l'islam*, Paris, Éditions Allia.

Ferjani, Mohamed-Chérif (1991). *Islamisme, laïcité et droits de l'homme. Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, Paris, Éditions L'Harmattan.

_____ (1996). *Les voies de l'islam. Approche laïque des faits islamiques*, Paris. Éditions du Cerf.

Filali-ansary, Abdou (2001). *Réformer l'islam? Une introduction au débat contemporain*, Paris, Éditions La Découverte.

Finianos, Ghassan (2002). *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux.

Folkart, Barbara (1991). *Le Conflit des énonciations. Traduction et discours rapporté*, Candiac, Les Éditions Balzac.

Gätje, Helmut (1976). *The Qur'an and its Exegesis, Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, traduit par Alford T. Welch, London, Routledge & Kegan Paul.

Gentzer, Edwin (1993). *Contemporary Translation Theories*, London and New York, Routledge.

Glassé, Cyril (1991). "Épouses du Prophète", *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Paris, Bordas.

Godé, Pierre (1986). *Commentaire du Coran*, tomes III et IV, Paris Éditions d'Art Les Heures Claires.

Haddad, Yvonne (1994). "Muhammad Abduh : Pioneer of Islamic Reform", Ali Rahnema, *Pioneers of Islamic revival*, London, Zed Books.

Hafez, Ziad (2002). "De nouveaux penseurs", *Manière de voir*, n° 64, juillet-août, pp. 89-93.

Hallaq, Wael B. (1997). *A history of Islamic Legal theories*, Cambridge, Cambridge University Press.

Harrap's (1981). *New Standard French and English dictionary, French-English, vol. 1 et 2, English-French, vol. 1 et 2*, London and Paris, Harrap.

Harrap's (1994). *Harrap's Shorter French and English Dictionary, version électronique*.

Hassan, Riffat (1987). "Equal before Allah? ", *Harvard Divinity Bulletin*, January-May, Vol. 12, n° 2, Harvard University/The Divinity School, Cambridge, Massachusetts, pp. 2-4

Hatim, Basil and Mason, Ian (1990). *Discourse and the Translator*, London and New York, Longman.

Hekmat, Anwar (1997). *Women and the Koran. The Status of Women in Islam*, New York, Prometheus Books.

Himmich, Ben Salem (1980). *De la formation idéologique en islam. Ijtihâdât et Histoire*, Paris, Éditions Anthropos.

Hoveyda, Fereydoun (1992). *L'islam bloqué*, Paris, Éditions Robert Laffont.

Ibn Saad, Muhammad (1996). *Tabaquat al-kubra*, Bayrut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Irigaray, Luce (1990). *Sexes et Genres à travers la langue*, Paris, Grasset.

Jakobson, Roman (1963). *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit.

Jabbour, Abdel-Nour (2000). Dictionnaire *Abdel-Nour al-mufasssal*, arabe-français, vol. 1 et 2, 7^e édition, Beyrouth, Dar el-ilm lil-malayin.

Jomier, Jacques (1954). *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris, G.-P. Maisonneuve.

Jomier, Jacques (1954). "Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente suscitée par le travail de M. Khalafallah (1947-1951)", *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales (MIDEO)*, tome I, pp. 39-72.

Johnstone, Pierce de Lacy Henry (1901). *Muhammad and His Power*, Edinburgh, T. & T. Clark.

Kadish, Doris, and Y. Françoise Massadier-kenney (1994). *Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1783-1823*, Kent (Ohio), The Kent State University Press.

Kazimirski, A. de Biberstein (1840). *Le Coran*. Chronologie et préface par Mohammed Arkoun (1970), Paris, Garnier-Flammarion.

_____ (1860). *Dictionnaire arabe-français*, Beyrouth, Librairie du Liban et Pari, Maisonneuve et C^{ie} Éditeurs, Tommes 1 et 2.

Kerr, Malcom H. (1966). *Islamic reform. The political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridā*, Berkeley, University of California Press.

Khalaf Allah, Muhammad Ahmad (1953). *Al-Fann al-qasasî fi l-Qur'ân al-Karîm*, 2^{ème} éd., le Caire, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah.

Kristeva, Julia (1981). *Le langage cet inconnu*, Paris, Éditions du Seuil.

Kurzman, Charles (1998). *Liberal Islam*, New York, Oxford University Press.

Ladrière, Paul (1986). "La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité", *Archives des sciences sociales des religions*, 61/1 (janvier-mars), pp. 105-125.

Lamchichi, Abderrahim (1994). *Islam, islamisme et modernité*, Paris, Édition L'Harmattan.

Lane, Edward William (1863). *Arabic-English Lexicon*, London & Edinburgh, Williams and Norgate.

Laplace, Colette (1994). *Théorie du langage et théorie de la traduction*, Paris, Didier Érudition.

La Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques et Islamiques de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse (1984). *Le Saint Coran*, Al-Madinah Al-Munawwarah, Complexe du Roi Fahd.

Larousse. *Unabridged Dictionary*, French-English English French Dictionary, version électronique.

Larousse (1968). *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, Librairie Larousse.

Lederer, Marianne (1994). *La traduction aujourd'hui. Le modèle interprétatif*. Paris, Hachette.

Lefevere, André (1993). *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*, London and New York, Routledge.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*, Paris, Plon, Press Pocket.

Lotbinière-Hardwood (de), Suzanne (1991). *Re-Belle et Infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, Toronto, Women's Press.

Maier, Carol (1985). "A Woman in Translation. Reflecting", *Translation Review*, vol. 17, pp.4-8.

Masson, Denise (1967). *Le Coran*, Paris, Éditions Gallimard.

Mawdoudi, Abu al-A'la (1988). *The meaning of the Qur'an (Tafhim al-Qur'an)*, English rendering by Ch. Muhammad Akbar, edited by A.A. Kamal. 9th ed, Lahore, Pakistan, Islamic Publications Ltd.

Menthong, H.L. (2000). "Les cadres masculins de l'expérience féminine. Les représentations collectives des garçons sur les filles et leurs trajectoires scolaires", pp. 273-305, Luc Sindjoun, *La biographie sociale du sexe*, Paris, Éditions Karthala.

Mérad, Ali (1998). *L'Exégèse coranique*, Paris, Presses Universitaires de France.

_____ (2001). *La tradition musulmane*, Paris, Presses universitaires de France.

_____ (2002). *L'islam Contemporain*, Paris, Presses universitaires de France.

Mernissi, Fatima (1987). *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Paris, Éditions Albin Michel.

Meschonnic, Henri (1973). *Pour la poétique II. Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction*, Paris, Gallimard.

_____ (1999). *Poétique du traduire*, Paris, Éditions Verdier.

Mir, Mustansir ((1987). *Dictionary of qur'anic terms and concepts*, New York & London, Garland Publishing, Inc.

Moirand, Sophie (1979). *Situations d'écrits*, Paris, Clé International.

Moisson, Denise (1967). *Le Coran*, Paris, Collection folio classique, Paris, Éditions Gallimard.

Montet, Édouard (2001). *Le Coran*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

Mounin, Georges (1955). *Les belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud.

_____ (1963). *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard.

Murata, Sachiko (1992). *The Tao of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, New York, State University of New York Press.

Nawal Yasmina (1980). *Les femmes dans l'islam*, Paris, Éditions La Brèche.

Neubert, Albrecht (1981). "Translation, Interpreting and Text Linguistics", *Studia Linguistica*, 35-1,2, pp. 130-145.

Nida, Eugene (2000). "Principles of correspondence", Lawrence Venuti, *The translation Studies Reader*, London, New York, Routledge.

Nietzsche Frédéric (1948). *Par-delà le bien et le mal*, traduit par André Meyer et René Guast, Paris, Hachette Littératures

Niranjana, Tejaswini (1992). *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Pellissier, Pierre Augustin (1866). *La Langue française depuis son origine jusqu'à nos jours. Tableau historique de sa formation et de ses progrès*, Paris, librairie Académique Didier et Cie.

Pickthall, Marmaduke (1992). *The Glorious Koran. An explanatory Translation with an introduction by William Montgomery Watt*, New York, Everyman's Library.

Pir, Salahud-din (1969?). *The Wonderful Koran. A New English Translation*, Eminabad, West Pakistan, Raftar-i-zamana Publications.

Powers, D.S. (1982). "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered. A new reading of Q. 4:12b", *Studia Islamica*, LV, pp. 61-91., Paris. G.-P. Maisonneuve-Larose.

Qasim Amin (2000). *The Liberation of Women, The New Woman*, traduit de l'arabe par Samiha Sidhom Perterson, Cairo, American University in Cairo Press.

Qutb, Sayyid (1980). *Fi zilal al-Qur'an*, Le Caire, Dar al-Shuruq.

Rabbath, Edmond (1980). *Mahomet Prophète arabe et fondateur d'état*, Beyrouth, Publications de l'université libanaise.

Rahman, Fazlur (1980). *Major Themes in the Qur'an*, Chicago and Minneapolis, Bibliotheca Islamica.

_____ (1981). *Islam & Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The university of Chicago Press.

Ramadan, Tariq (1995). *Islam. Le face à face des civilisations*, Lyon, Éditions Tawhid, Collection Les Deux Rives.

Reig, Daniel (1999). *As sabil al Wasit*, Dictionnaire arabe-français, Paris, Larousse.

Renan, Ernest (1851). "Mahomet et les origines de l'islamisme", *Revue des Deux Mondes*, décembre.

Random House Webster's Unabridged Dictionary (1998). Random House Inc., version électronique.

Robert, Paul (1989). *Dictionnaire universel des noms propres*, T. III, Paris, Dictionnaire Le Robert.

Robert, Paul (1996). *Le nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, version électronique, Paris, Dictionnaire Le Robert.

Roberts, Roda (1981). "Translation: An Act of Communication", *Bulletin of the CAAL*, Autumn, pp. 151-163.

Rodinson, Maxime (2002). "Muhammad", *Encyclopaedia Universalis*, V. 15, Paris, *Encyclopaedia Universalis*.

Russell, Letty M. (1985). *Feminist interpretation of the Bible*, Philadelphia, The Westminster Press.

Salmoné, H. Antony (1972). *An advanced Learner's Arabic-English Dictionary*, Beirut, Librairie du Liban.

Saussure, F. de (1972 [1916]). *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio De Mauro, Paris, Payot.

Schacht, J. (1975). "Idjtihad", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Tome III, Leyde E.J. Brill, G. B., Paris, Maisonneuve et Larose S. A., p. 1052 et s.

Schimmel, Annemarie (2000). *L'islam au féminin. La femme dans la spiritualité musulmane*, traduit de l'allemand par Sabine Thiel, Paris, Éditions Albin Michel.

Schopenhauer Arthur (1987). "Essai sur les femmes", extrait de *Parerga et Paralipomena*, traduit de l'allemand par Jean Bourdeau, Paris, Éditions Actes Sud.

Schuon, Frithjof (1970). *Dimensions of Islam*, London, George Allen & Unwin Ltd.

_____ (1976). *Comprendre l'Islam*, Paris, Editions du Seuil.

Seurat Michel (1989). *L'État de barbarie*, Paris, Editions du Seuil.

Shepard, William E. (1987). "Islam and Ideology : Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, n° 3, août, pp. 307-335.

_____ (1996). "Muhammad Said al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 28, n° 1, février, pp. 39-58.

Sibony, Daniel (1992). *Les trios monothéismes*, Paris, Éditions du Seuil.

Simon, Sherry (1996). *Gender in Translation. Cultural Identity and the politics of transmission*, London and New York, Routledge.

Smith, Jane S. and Haddad, Yvonne (1982). "Eve: Islamic image of woman", Azizah al-Hibri, *Women and Islam*, Oxford, Pergamon Press.

Stierlin, Henri (avril-mai 2004). "Quand les sciences éclairent les arts", *Le nouvel Observateur*.

Stowasser, Barbara Freyer (1994). *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, New York, Toronto, Oxford University Press.

Ṭabarî (al), Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr (1986-1987). *Jâmi' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, Bayrût, Lubnân , Dâr al-Ma'rifah.

Tabari. *Tafsir*, tome V.

Talbi, Mohamed (1993). *Plaidoyer pour un islam moderne*, Tunis, Cérès Éditions, Paris Desclée de Brouwer.

Toury, Gideon (1995). *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Philadelphia, John Benjamins.

Trible, Phillis (1978). *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press.

Vahiduddin, S. (1996). "The place of Woman in the Qur'an", *Islamic Culture*, Vo. LXXX, n° 1, Hyderabad, India, The Islamic Culture Board.

Venuti, Lawrence (1992). *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, London and New York, Routledge.

_____ (1995). *The translator's Invisibility*, London and New York, Routledge.

_____ (1998). *The Scandals of translation. Towards an ethics of difference*, London and New York, Routledge.

Vigner, Gérard (1982). *Écrire*, Paris, Clé international.

Vitray-Meyerovitch (de), Eva (1995). *Islam. L'autre visage*, Paris, Éditions Albin Michel.

von Flotow, Luise (1997). *Translation and Gender. Translating in the 'Era of Feminism'*, Manchester, St. Jerome.

Wadud-Muhsin, Amina (1992). *Qur'an and woman*, Kuala Lumpur, Penerbit Fajar Bakti Sdn, Bhd.

Walther, Wiebke (1982). *Femmes en Islam*, traduit de l'allemand par Madeleine Maléfant, Paris, Sindbad.

Webster's New Encyclopedic Dictionary (1995). New York, Black Dog & Leventhal Publishing.

Women Living Under Muslim Laws (Organization) (1997). *For Ourselves. Women Reading the Quran*, Grabels [France], Women Living under Muslim Laws.

Wilss, Wolfram (1982). *The Science of translation. Problems and Methods*, Tübingen, Gunter Narr Verlag.

Zafrulla Khan, Muhammad (1997). *The Qur'an*, New York, Olive Branch Press.

Zebiri, Kate (1993). *Mahmûd Shaltût and Islamic Modernism*, New York, Oxford University Press.